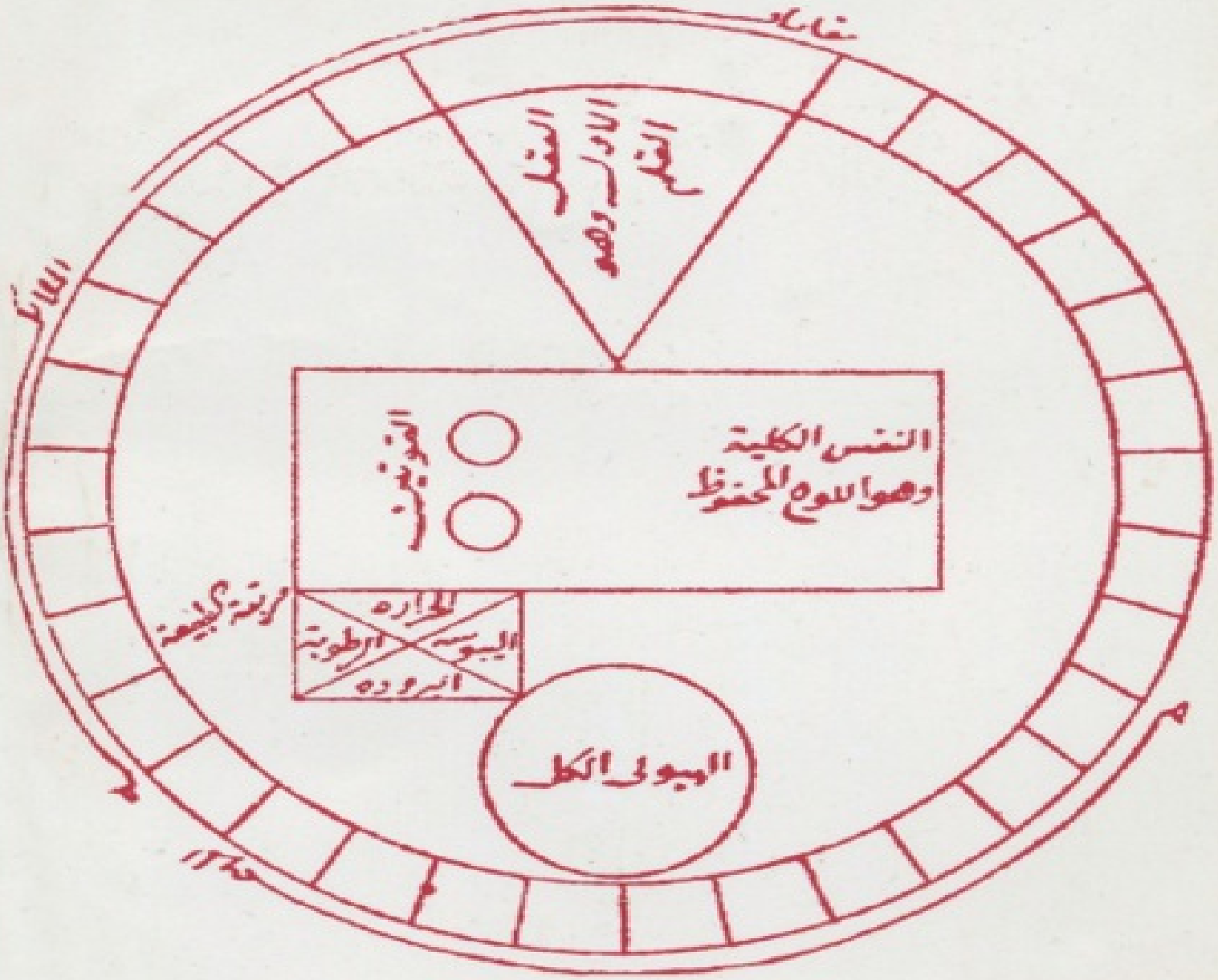
Points

Claude Addas

Ibn Arabî et le voyage sans retour



Inédit Sagesses

Claude Addas

Ibn Arabî et le voyage sans retour

Éditions du Seuil

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Collection dirigée
par Vincent Bardet et Jean-Louis Schlegel

ISBN 2-02-025126-4

© Éditions du Seuil
1996

Table

1 **Faut-il brûler Ibn Arabî ?**
Un procès toujours recommencé

2 **La prière du prince**
Une foudroyante métamorphose

3 **« Fuyez vers Dieu ! »**
Sur les pas du Prophète
Le disciple de Jésus

4 **Les seigneurs de la Voie**
L'héroïsme des soufis d'Andalousie
La « Voie du blâme » et la servitude absolue
La tribu des saints

5 **Le Sceau**

6 **« Lorsque disparaît ce qui n'a jamais été… »**
Le « monde imaginal », terre de contemplation
La vision suprême

7 **« A la distance de deux arcs ou plus près »**
Le « voyage nocturne »
Les adieux à l'Occident

8 **Les illuminations de La Mecque**
« Me voici, Seigneur, tout à Toi »

9 **« Dieu est, et rien n'est avec Lui »**
L'unicité de l'être
Les « exemplaires éternels » et la science divine
« Il ne cesse d'être et tu ne cesses de n'être pas »

10 **« Où que vous vous tourniez… »**
L'Assemblée des Noms divins
« Le cœur de Mon serviteur croyant Me contient »
« Ma Miséricorde embrasse toute chose »

11 **Les deux horizons**
Errances
Les héritiers du Maître

12 **« Profitez de mon existence ! »**
La Lettre et la Loi

Jugements sur Ibn Arabî

Chronologie

Orientation bibliographique

1

Faut-il brûler Ibn Arabî ?

S'il est poète à ses heures, Sélim I[er] n'est pas un rêveur. Maître de l'empire ottoman - après avoir sans états d'âme semé sur son chemin les cadavres de sa parentèle -, le père de Soliman le Magnifique est un conquérant pressé. Le 28 septembre 1516, il entre à Damas : la Syrie lui appartient, l'Égypte est sa prochaine étape. Après de durs combats contre les Mamelouks, il arrive au Caire en vainqueur le 7 février 1517. Au début d'octobre, il est de retour à Damas et met aussitôt en chantier la construction d'une mosquée et d'un mausolée qui, désormais, abritera le tombeau d'Ibn Arabî. Ce tombeau, gisant parmi les herbes folles dans un enclos à l'abandon, il l'avait déjà pieusement visité lors de son précédent séjour, à un moment où les préparatifs de l'expédition en Égypte semblaient devoir l'occuper tout entier. Les travaux, dont il contrôle personnellement l'exécution, avancent rapidement. Le 5 février 1518, la prière du vendredi est célébrée pour la première fois en présence du sultan.

Le personnage ainsi honoré d'un hommage impérial n'était pourtant pas de ceux dont, à l'époque, les notables damascènes vénéraient la mémoire. Un voyageur marocain, quelques années auparavant, avait pu à grand-peine se faire indiquer l'emplacement du cimetière privé des Banû Zakî, où reposait Ibn Arabî : l'œuvre de ce dernier était alors en Syrie la cible de violentes polémiques et son auteur, frappé d'anathème, n'échappait à l'oubli que par la haine posthume qu'il suscitait chez la plupart. On s'interroge donc encore sur le motif de la fervente attention que porta Sélim à un maître spirituel dont l'enseignement était obscur et décrié : la métaphysique n'était pas son fort et sa politique n'avait rien à y gagner. On attribue à Ibn Arabî, il est vrai, un écrit - parfaitement apocryphe - censé prédire, en termes sibyllins, les hautes destinées de la dynastie ottomane et, en particulier, la conquête de la Syrie. Mais ce grimoire a été manifestement rédigé *post eventum* et il est fort peu probable que Selim l'ait connu. Il n'explique donc pas la surprenante dévotion du sultan, qu'imiteront sur ce point la plupart de ses successeurs.

Juste retour des choses ? Trois siècles auparavant, Muhammad b. Alî al-Arabî al-Hâtimî al-Tâ'î, surnommé *Muhyî al-dîn* (« le Vivificateur de la religion »), venu de son

Andalousie natale, avait trouvé à Damas, où il avait choisi de s'établir au terme de longues pérégrinations, l'accueil dû à un éminent soufi. Et c'est entouré de vénération et fort paisiblement que, âgé de soixante-dix-huit années lunaires, il y avait rendu l'âme le 8 novembre 1240 (638 de l'hégire). Tout aussi paisiblement sa dépouille avait été conduite vers sa dernière demeure, sur le mont Qâsiyûn. A ceux qui le pleuraient ce jour-là, il ne laissait aucun bien - il avait renoncé, depuis son adolescence, aux biens de ce monde -, mais il léguait une œuvre littéraire aux dimensions colossales.

Qu'on le considère comme un philosophe ou comme un mystique, comme un hérétique ou comme un saint, un fait demeure incontournable : avec plus de quatre cents ouvrages à son actif, Ibn Arabî figure parmi les écrivains les plus féconds de la littérature arabe. Si certains de ces écrits ne sont que de brefs opuscules, d'autres, en revanche, comptent des milliers de pages. Il y a, par exemple, ce *Recueil des connaissances divines (Dîwân al-Ma'ârif),* une somme poétique qu'Ibn Arabî a rédigée à la fin de sa vie en vue d'y rassembler l'intégralité des poèmes qu'il a composés au cours de sa longue existence, soit des dizaines de milliers de vers. Il y a ce commentaire du Coran en soixante-quatre volumes - encore est-il inachevé ! -, aujourd'hui disparu. Il y a aussi et surtout les trente-sept volumes des *Futûhât Makkiyya, Les Illuminations de La Mecque*.

La première version est achevée en décembre 1231 et donnée en legs à son fils, « et après lui à ses descendants et à tous les musulmans d'Occident et d'Orient, sur terre et sur mer[1] ». C'est dire que dans l'esprit d'Ibn Arabî, ce qu'il a consigné dans cette somme n'est point seulement destiné à une poignée d'érudits. C'est aux musulmans de tous les horizons, de tous les temps à venir, que s'adresse son message. «Je sus alors que ma parole atteindrait les deux horizons, celui d'Occident et celui d'Orient », déclare-t-il à la suite d'une vision survenue dans sa jeunesse. L'histoire lui a-t-elle donné raison ? Quand on songe que depuis plus de sept siècles son œuvre n'a cessé d'être lue, méditée - attaquée aussi, nous y reviendrons - et commentée dans toutes les langues vernaculaires de l'islam ; quand on sait l'influence majeure qu'elle va exercer sur tout le soufisme - « *the mystical dimension of islam »,* selon l'expression d'Anne-Marie Schimmel -, que ce soit dans ses formes érudites ou ses expressions populaires, force est de répondre par l'affirmative. En serait-il autrement, d'ailleurs, que la vindicte des oulémas à rencontre d'Ibn Arabî aurait cessé depuis longtemps. Si, depuis la fin du XIIIe siècle, ils persistent à combattre les idées que véhicule son enseignement, c'est qu'ils savent pertinemment que l'adversaire qu'ils traquent reste invaincu et que, de manière ouverte ou couverte, son œuvre demeure une référence majeure pour les « Hommes de la Voie ».

Bien des facteurs que nous n'évoquerons pas ici, d'ordre historique, politique et socioculturel, ont contribué à ce rayonnement que les polémiques ont été impuissantes à éteindre. Il résulte aussi, à n'en pas douter, du caractère exhaustif de l'enseignement exposé dans les *Futûhât :* ontologie, exégèse, cosmologie, hagiologie, prophétologie, eschatologie, jurisprudence, rituel…, il n'est pas de question qui ne trouve une réponse

dans ce compendium des sciences spirituelles - quand ce ne sont pas *des* réponses. Le *Doctor Maximus* a en effet le souci constant, lorsqu'il traite de questions litigieuses, d'indiquer les diverses opinions qui ont prévalu. Il n'exclut aucune des interprétations proposées, tout en signalant celle qui a sa préférence. Au demeurant - et contrairement à une opinion courante selon laquelle il était *zâhirite*[2] -, Ibn Arabî n'est rattaché à aucune école juridique ou théologique. C'est un penseur indépendant, au sens le plus fort de ce terme. Non qu'il rejette l'héritage des maîtres qui l'ont précédé et dont son œuvre est, au contraire, totalement solidaire. Ibn Arabî, quoi qu'en disent ses adversaires, n'est pas un « innovateur », du moins au sens péjoratif qu'ils donnent à ce terme. Les *Futûhât* sont d'abord l'expression d'une extraordinaire synthèse qui ordonne et rassemble les *membra disjecta* d'une longue et riche tradition mystique. La formulation est certes parfois inédite, souvent audacieuse, mais ce qu'elle véhicule était présent, en germe, bien avant que son auteur voie le jour.

La seconde version de cette *Summa mystica* - dont subsiste le manuscrit autographe - est achevée en 1238, deux ans avant la mort de l'auteur, et offre un état définitif et complet de son enseignement. D'emblée, on observe que les idées majeures qui s'y trouvent développées et le vocabulaire qui les exprime apparaissaient déjà dans ses écrits de jeunesse. Au surplus, Ibn Arabî a incorporé dans les *Futûhât,* pratiquement sans modification, de courts traités rédigés antérieurement. Aussi bien serait-il vain de vouloir retracer une évolution de sa pensée qui serait à mettre en rapport avec les étapes de sa biographie : c'est à un développement homogène de la doctrine à partir de prémisses immuables que l'on assiste. Et si, sur tel ou tel point, les écrits les plus anciens sont moins explicites que ceux qui leur succéderont, cela ne signifie pas qu'Ibn Arabî n'avait pas déjà une vue suffisamment claire du sujet traité : la situation politique en Occident, où commence sa carrière d'écrivain, lui imposait une certaine réserve. Protégé par de puissants personnages, entouré d'un cercle de disciples fidèles, Ibn Arabî sera plus libre de sa plume en Orient. Là encore, néanmoins, il usera de certaines précautions. Plusieurs de ses ouvrages ne connaîtront, de son vivant, qu'une diffusion restreinte.

C'est d'ailleurs à partir du moment, vers la fin du XIIIe siècle, où cette discipline de l'arcane ne sera plus observée que naîtront des polémiques destinées à se poursuivre jusqu'à nos jours. La diffusion des *Fusûs al-hikam (Les Chatons de la sagesse),* et les nombreux commentaires qu'en firent les disciples des première, deuxième et troisième générations vont jouer à cet égard un rôle considérable. Beaucoup plus concis que les *Futûhât,* cet ouvrage, qui, en une centaine de pages seulement, récapitule l'essentiel de la doctrine métaphysique et hagiologique d'Ibn Arabî, donne davantage prise aux attaques de lecteurs malveillants. Tout dévoués qu'ils fussent à leur maître, les disciples - dont les gloses sont marquées par un langage plus philosophique, et donc plus suspect - ont contribué à faire des *Fusûs* une cible de choix pour les adversaires d'Ibn Arabî.

Un procès toujours recommencé

On imagine mal un député français demandant aujourd'hui au Parlement d'interdire la diffusion des œuvres de Maître Eckhart en invoquant la bulle *In agro dominico* de Jean XXII. En Egypte, un député a obtenu de l'Assemblée du peuple, en 1979, que les *Futûhât* soient retirées du commerce. Cette mesure a été, fort heureusement, rapportée par la suite ; elle n'en est pas moins significative de la permanente actualité des problèmes que posent à la conscience musulmane des écrits vieux de bientôt huit siècles. Vénéré par les uns, qui le considèrent comme le *Shaykh al-akbar,* « le plus grand maître », anathémisé par d'autres, qui voient en lui un ennemi de la vraie foi, Ibn Arabî n'est indifférent à personne.

Les premières escarmouches éclatèrent dans la seconde moitié du XIIIe siècle; il ne s'agissait toutefois que de tirs isolés, sans grandes conséquences. Les attaques systématiques contre Ibn Arabî et son école ne se déclenchèrent véritablement qu'à l'aube du XIVe siècle, quand un docteur de la Loi *(faqîh)* du nom d'Ibn Taymiyya (m. 1328) entreprit de démontrer le caractère hérétique de sa doctrine. Presque aussi abondant que le Shaykh al-akbar, il rédigea inlassablement d'innombrables *responsa (fatwâ-s),* dont l'édition publiée en Arabie Saoudite comporte trente-sept volumes ; il y dénonce à coup de citations scripturaires les thèses qu'il extrait de l'œuvre d'Ibn Arabî. Du moins a-t-il de cette dernière une assez bonne connaissance. Si ses critiques portent essentiellement sur les *Fusûs,* il n'en a pas moins lu également les *Futûhât* et convient même en avoir tiré profit. Nombreux seront ceux qui l'imiteront sans avoir toujours ses scrupules. La longue liste des épigones d'Ibn Taymiyya - que nous épargnerons au lecteur - témoigne de la continuité dans l'espace et le temps de polémiques dont la persistance surprend l'observateur occidental. Signalons pourtant que, invité à arbitrer une controverse surgie à Alexandrie, le célèbre Ibn Khaldûn délivra une sentence juridique prescrivant l'autodafé des livres d'Ibn Arabî.

Que la prolifération de cette littérature anti-akbarienne ne nous abuse pas. Les sentences hostiles au Shaykh al-akbar sont certes nombreuses, mais leur contenu est immuable. Ce sont, à peu de choses près, les arguments avancés par Ibn Taymiyya et les textes témoins qu'il avait utilisés, qui sont indéfiniment repris. En outre, la virulence du discours - rhétorique oblige - masque souvent un jugement plus nuancé qu'il n'y paraît de prime abord. Dhahabî (m. 1348), élève d'Ibn Taymiyya, s'est prononcé à maintes reprises *contre* Ibn Arabî. Mais n'écrit-il pas aussi à son propos :
« Quant à moi, je dis que cet homme fut peut-être un saint… »? Troublante réserve, que précède une dénonciation en règle des *Fusûs*. La remarque suivante nous permet peut-être de déchiffrer cette position ambiguë : « Par Dieu, mieux vaut pour un musulman vivre ignorant derrière ses vaches […] que de posséder cette gnose et ces connaissances subtiles[3] ! » C'est moins la doctrine d'Ibn Arabî que Dhahabî condamne, en définitive, que sa diffusion dans la « masse des croyants » *(âmma)*.

Rien, de surcroît, ne serait plus contraire à la réalité que de croire - ou de laisser croire, comme s'y emploient les wahhabites[4] - que tous les oulémas ont condamné Ibn Arabî. Certains soufis se sont opposés à l'école d'Ibn Arabî; inversement, beaucoup d'oulémas, et parmi les plus prestigieux, ont défendu sa cause. Citons, parmi eux, Fîrûzabâdî (m. 1414), qui, au Yémen, rédige une *fatwâ* dans laquelle il s'évertue à démontrer la sainteté d'Ibn Arabî et approuve le sultan al-Nâsir, qui accumule ses œuvres dans sa bibliothèque. Moins d'un siècle plus tard, en 1517, Kamâl Pachâ Zâdeh (m. 1534), conseiller très écouté de Sélim I^{er} (lequel, décidément, est voué à jouer un rôle dans la destinée posthume d'Ibn Arabî), émet une sentence recommandant au sultan, qui vient de conquérir l'Égypte, de réprimander ceux qui dénigrent le Shaykh al-akbar.

Evoquant les adversaires d'Ibn Arabî, nous avons délibérément passé sous silence la propagande anti-akbarienne diffamatoire que publient régulièrement de nos jours les wahhabites saoudiens et leurs émules. La médiocrité intellectuelle de cette littérature pamphlétaire dispense de tout commentaire. Mais, pour malveillant qu'il soit, cet acharnement à combattre son œuvre soulève tout de même une question : Ibn Arabî est-il, conformément à la signification de son surnom traditionnel, un « vivificateur de la religion » *(Muhyî al-dîn)* ou, comme préfèrent le désigner ses adversaires, un « tueur de la religion » *(Mumît al-dîn)* ?

2

La prière du prince

« Je n'ai eu de cesse, dès que je fus en âge de porter des ceinturons, de chevaucher des coursiers, de fréquenter les nobles, d'examiner les lames des sabres, de parader dans les campements militaires[5] » Personne, parmi ses proches, n'eût sans doute pu prévoir que ce jeune garçon qu'attirait le clinquant des armures allait bientôt se vouer aux dures ascèses des renonçants. Tout destinait le jeune Ibn Arabî à une carrière militaire. L'Esprit qui souffle où il veut en avait décidé autrement.

La famille d'Ibn Arabî appartient à l'une des plus vieilles souches arabes de l'Espagne musulmane. Ses ancêtres, des Arabes originaires du Yémen, émigrèrent très tôt vers la péninsule Ibérique ; vraisemblablement lors de la « seconde vague » de la conquête, celle qui, en 712, amena plusieurs milliers de cavaliers yéménites en Andalousie. Du moins sont-ils recensés parmi les « grandes familles » arabes qui occupent le sol andalou sous le règne du premier émir omeyyade (756-788). C'est dire qu'ils appartiennent à la *khâssa,* la classe dominante qui détient les hautes fonctions dans l'administration et dans l'armée.

Fier de son origine arabe, Ibn Arabî aime à rappeler dans nombre de ses poèmes qu'il descend de l'illustre Hâtim al-Tâ'î, poète de l'Arabie anté-islamique dont les vertus chevaleresques devinrent littéralement proverbiales. Il fait allusion d'autre part, à diverses reprises, à la position importante de son père, qui, précise-t-il, « comptait parmi les compagnons du sultan[6]» - expression qui a donné lieu à de nombreuses conjectures et dont certains biographes tardifs ont tiré la conclusion qu'il ne fut pas moins que ministre. Un document édité il y a quelques années permet maintenant d'être beaucoup plus précis. Selon son auteur, Ibn Sha'âr (m. 1256), qui a rencontré le Shaykh al-akbar à Alep le 27 octobre 1237 et l'a interrogé sur sa jeunesse, Ibn Arabî « était d'une famille de militaires *au service de ceux qui gouvernent le pays*[7] ». Evasive, cette formulation nous rappelle que la carrière du père d'Ibn Arabî s'inscrit dans le cadre des fluctuations politiques qui ont accompagné l'effondrement du régime almoravide en Andalus.

Berbères venus du Sahara occidental, les Almoravides avaient débarqué dans la Péninsule à la demande des souverains des Taifas : ces États autonomes avaient vu le

jour à la faveur de la chute du califat de Cordoue et s'inquiétaient de la progression continue des chrétiens, qui avaient pris Tolède en mai 1085. L'écrasante défaite qu'ils infligent aux Castillans moins d'un an plus tard à Zallâqa permet aux Almoravides de se présenter comme les défenseurs de l'islam andalou. Petit à petit, ils annexent les Taifas pour donner finalement naissance au premier Etat andalou-maghrébin, lequel marque une ère nouvelle dans l'histoire de l'Espagne musulmane. Dorénavant, son destin politique, religieux, culturel, est étroitement lié à celui du Maghreb. A une mosaïque d'ethnies, de langues et de confessions se substitue peu à peu une société plus homogène, largement arabisée et islamisée, mais aussi plus repliée sur elle-même. L'inquiétude qu'ont fait naître les succès de la Reconquista favorise l'intolérance à l'égard des juifs et des chrétiens, qui émigrent massivement vers le Nord. Mais cette intolérance résulte aussi de la rigidité dogmatique des juristes mâlikites, dont l'ascendant sur les souverains almoravides est considérable. Le puritanisme des Almoravides, l'importance qu'ils donnent à la jurisprudence au détriment de l'étude du Coran et de la *sunna,* la « coutume du Prophète », engendrent une casuistique sclérosante, qui étouffe les nouvelles aspirations religieuses dont témoigne notamment le développement du soufisme. Il est significatif à cet égard que les deux principaux soulèvements qui vont déstabiliser le régime se présentent comme des mouvements de réforme religieuse.

Après un séjour en Orient, où il a pris connaissance des ouvrages de Ghazâlî, Ibn Toumert, un Berbère du Sous, revient prêcher au Maghreb un islam plus sobre, centré sur le *tawhîd,* l'affirmation de l'Unicité divine - d'où le nom de *muwahhidûn*, Almohades, donné à ses partisans. Fustigeant les dirigeants almoravides, qu'il accuse d'être des anthropomorphistes et des infidèles, il se proclame le *Mahdî* - celui qui doit assister Jésus à la fin des temps pour restaurer la paix et la justice - et prend les armes. A sa mort, en 1130, Abd al-Mu'min, l'un de ses plus anciens disciples, s'impose comme son successeur et poursuit la lutte. Elle s'avère longue et ponctuée de défaites ; cependant, la prise de Marrakech en 1147 met un terme à la souveraineté almoravide au Maghreb.

L'annexion de l'Andalus, l'Espagne musulmane, où les Almoravides sont en proie à de graves difficultés internes et externes, sera plus rapide. L'autodafé des œuvres de Ghazâlî décrété par les autorités a suscité des remous dans la population, en particulier dans les milieux soufis. Ce mécontentement, qu'accentuent les échecs militaires (les Almoravides ont perdu Saragosse en 1118), favorise l'expansion de la révolte des *murîdûn*, une espèce de congrégation qui s'est regroupée dans l'Algarve autour d'Ibn Qasî, lequel prétend également être l'Imâm, le Guide spirituel et politique de la communauté. Séduit par la propagande des Almohades, dont il espère le soutien, Ibn Qasî persuade Abd al-Mu'min d'envoyer des troupes dans la Péninsule. Les premières débarquent en 1146 et, un an plus tard, Séville et sa région sont sous obédience almohade. Mais la conquête est loin d'être achevée : Grenade reste sous la juridiction

des Almoravides ; Almeria est occupée par les Castillans, tandis qu'un émirat indépendant voit le jour dans le Levant sous l'égide d'Ibn Mardanish, un chef militaire qui installe son état-major à Murcie.

C'est dans cette ville, où son père exerce des charges militaires au service d'Ibn Mardanish, qu'Ibn Arabî vient au monde le 27 juillet 1165 (17 ramadân 560) ou, selon d'autres sources, le 6 août (27 ramadân). Moins de trois mois plus tard, Murcie est assiégée par les Almohades. Ces derniers devront pourtant attendre jusqu'en mars 1172 pour s'emparer de la cité. Ibn Mardanish ne survit pas à la défaite; accompagnés d'une délégation comprenant les hauts dignitaires de l'armée, ses fils se rendent à Séville et prêtent allégeance au calife Abu Ya'qûb Yûsuf. Le souverain almohade, qui a succédé à son père en 1163, s'empresse de reprendre à son service les généraux d'Ibn Mardanish, dont il ne connaît que trop bien les compétences.

Le père d'Ibn Arabî est vraisemblablement du nombre ; c'est à cette époque, en tous les cas, qu'il émigre à Séville pour y poursuivre sa carrière au service des Almohades. Plus rien dès lors ne vient troubler l'enfance heureuse et insouciante d'Ibn Arabî. Le jeune garçon aime à chasse[8] et, nous l'avons vu, jouer au soldat. Son destin semble tout tracé : à l'instar de son père, dont il est l'unique fils, il entrera dans l'armée.

Une foudroyante métamorphose

Rien, donc, ne laissait présager *a priori* que la vie de cet adolescent promis à une carrière militaire allait basculer du jour au lendemain. Saura-t-on jamais ce qui se produisit et à quelle date exactement? Aucun texte connu d'Ibn Arabî ne permet à ce jour d'apporter une réponse claire et précise.
Le célèbre texte où il décrit son entrevue à Cordoue avec le philosophe Averroès nous fournit, à tout le moins, un repère chronologique : Ibn Arabî s'y dépeint comme un jeune garçon complètement imberbe mais doté, déjà, de connaissances illuminatives qu'il a récemment obtenues au cours d'une retraite (voir encadré en fin de chap.).

On peut déduire de ce récit qu'au moment de cet épisode il est approximativement âgé d'une quinzaine d'années. La suite du témoignage d'Ibn Sha'âr nous livre par ailleurs une information précise et détaillée quant aux circonstances de cette brusque et précoce *metanoia* : « La raison, lui raconte Ibn Arabî, qui m'a conduit à quitter l'armée d'une part et à entrer dans la Voie d'autre part, est la suivante : j'étais sorti un jour, à Cordoue, en compagnie du prince Abu Bakr [b.] Yûsuf b. Abd al-Mu'min. Nous nous rendîmes à la grande mosquée et je l'observais tandis qu'il s'inclinait et se prosternait dans la prière avec humilité et componction. Je me fis alors la remarque suivante : si un tel personnage, qui n'est pas moins que le souverain de ce pays, se montre soumis, humble et se comporte de la sorte avec Dieu, c'est que le bas monde n'est rien ! Je le quittai le jour même - jamais je ne le revis - et m'engageai dans la Voie. »

Mais ce document soulève presque autant de questions qu'il en résout. Ibn Sha'âr

situe cet épisode en 1184, date à laquelle Ibn Arabî a dix-neuf ans. Or le portrait qu'Ibn Arabî brosse de lui-même dans le récit de sa rencontre avec Averroès, *postérieure* à son engagement spirituel, infirme une telle hypothèse. En outre, de quel prince s'agit-il ? Le calife Yûsuf a régné entre 1163 et 1184, mais il n'a pu se trouver à Cordoue à cette époque puisqu'il quitte l'Andalousie en 1176 pour le Maroc, où il demeure jusqu'en 1184. En mai de cette année-là, il franchit le Détroit et se rend directement à Séville pour passer ses troupes en revue. Peu après, le 7 juin, le calife quitte la capitale pour une expédition contre le Portugal dont il ne reviendra pas vivant. Au demeurant, son « patronyme » est Abu Ya'qûb (et non Abu Bakr), ce qu'lbn Arabî n'ignore certainement pas. Il est vraisemblable dans ces conditions que le prince dont l'humilité dans la prière a proprement bouleversé Ibn Arabî est l'un des fils du calife, Abu Bakr, qui fut l'un de ses généraux.

En tout état de cause, une certitude demeure : l'incident survenu dans la mosquée de Cordoue constitue le point de rupture dans le cours, jusque-là paisible, de l'existence du jeune Ibn Arabî. Le petit grain de sable qui vient de percuter son destin déclenche une prise de conscience aussi brutale qu'irréversible. Sa décision est prise : il choisit Dieu. L'adolescent quitte tout, l'armée, ses compagnons, ses biens. Il se retire du monde - dans une caverne située au milieu d'un cimetière, selon l'un de ses biographes - pour un face-à-face avec l'Eternel dont, d'une certaine façon, il ne reviendra jamais : « Je me suis mis en retraite avant l'aurore et je reçus l'illumination avant que le soleil ne se lève [...]. Je demeurai en ce lieu quatorze mois et j'obtins ainsi les secrets sur lesquels j'écrivis ensuite ; mon ouverture spirituelle, à ce moment, fut un arrachement extatique[9]. »

Une prodigieuse métamorphose, au sens le plus fort de ce mot, s'est donc opérée chez le jeune garçon, qui, au sortir de cette réclusion, n'a de commun que le nom avec l'adolescent qui caracolait dans les garnisons militaires. Cette rupture radicale entre ce qu'il était jusque-là et ce qu'il sera dorénavant, Ibn Arabî en rend bien compte lorsque, pour évoquer sa vie d'« avant», il l'appelle «ma *jâhiliyya »»,* terme qui désigne l'état de paganisme - littéralement, d'« ignorance » - dans lequel vivaient les Arabes avant la révélation muhammadienne qui inaugurait une ère nouvelle de leur destinée.

L'enfant et le philosophe

Je me rendis un jour, à Cordoue, chez le cadi Abu l-Walîd Ibn Rushd [Averroès] ; ayant entendu parler de l'illumination que Dieu m'avait octroyée, il s'était montré surpris et avait émis le souhait de me rencontrer. Mon père, qui était l'un de ses amis, me dépêcha chez lui sous un prétexte quelconque. A cette époque j'étais un jeune garçon sans duvet sur le visage et sans même de moustache. Lorsque je fus introduit, il [Averroès] se leva de sa place, manifesta son affection et sa considération, et m'embrassa. Puis il me dit :
« Oui. » A mon tour, je dis : « Oui. » Sa joie s'accrut en voyant que je l'avais compris. Cependant, lorsque je réalisai ce qui avait motivé sa joie, j'ajoutai: «Non.» Il se contracta, perdit ses couleurs, et fus pris d'un doute :
«Qu'avez-vous donc trouvé par le dévoilement et l'inspiration divine? Est-ce identique à ce que nous donne la réflexion spéculative ? » Je répondis : « Oui et non ; entre le oui et le non, les esprits prennent leur envol, et les nuques se détachent ! »

Ibn Arabî, *Futûhât,* I, p. 153-154

3

« Fuyez vers Dieu ! »

L'éblouissante illumination qu'Ibn Arabî a expérimentée aux premières heures de sa retraite relève de ce que, dans le langage de la mystique musulmane, on nomme « ravissement » *(jadhba)*. Le *majdhûb,* le « ravi », est en quelque sorte arraché par Dieu à sa condition ordinaire sans passer par les étapes d'une longue et pénible discipline. Cette forme de réalisation spirituelle, fulgurante et passive, doit être suivie, pour être complète, de la *via purgativa*[10], « la voie la plus haute et la plus parfaite » selon I'Émir Abd el- Kader, éminent représentant de l'école akbarienne au siècle dernier. « Désiré » par Dieu *(murâd),* celui qui bénéficie de la *jadhba* doit devenir « désirant » *(murîd),* et parcourir pas à pas cette voie de perfection qu'il a dans un premier temps survolée.

Ibn Arabî indique en divers passages de son œuvre qu'une vision joua à cet égard un rôle décisif[11]. Le récit le plus complet de cet événement - qui survint sans doute lors de cette première retraite, longue de plus d'un an - figure dans la suite du passage du *Recueil des connaissances divines* où il évoque ses souvenirs d'enfance : «Je vécus de la sorte jusqu'à ce que le Miséricordieux tourne vers moi Sa providence et m'envoie dans mon sommeil Muhammad, Jésus et Moïse, sur eux la grâce et la paix ! Jésus m'exhorta à l'ascèse et au dépouillement. Moïse me donna le "disque du soleil" et me prédit l'obtention de la "science transcendentale" *(al-ilm al-ladunnî)* parmi les sciences de l'"Unicité" *(tawhîd)*. Muhammad, lui, m'ordonna : "Cramponne-toi à moi tu seras sauf!" Je me réveillai en pleurant et consacrai le reste de la nuit à psalmodier du Coran. Je pris alors la résolution de me consacrer à la Voie de Dieu[12]... » Cette rencontre en mode subtil avec les représentants des traditions majeures du monothéisme - qui préfigure la dimension universelle de l'enseignement akbarien - marque donc le point zéro de ce qui apparaît véritablement comme *l'engagement* spirituel d'Ibn Arabî.

Sur les pas du Prophète

L'injonction du Prophète est on ne peut plus claire : *l'imitatio prophetae* est la seule voie d'accès à la perfection spirituelle. Précepte fondamental de l'hagiologie islamique - qui trouve sa source scripturaire dans le verset 21 de la sourate 33 : « Il y a pour vous en l'Envoyé de Dieu un exemple excellent » -, la conformité au modèle muhammadien n'est pas seulement, chez les mystiques musulmans, une étape recommandée : elle est la

condition *sine qua non* de toute réalisation spirituelle, dont elle est à la fois le moyen et l'aboutissement. A leurs yeux, le Messager de Dieu, qui apparaît à un moment précis de l'histoire comme « Sceau des prophètes », est aussi, sur le plan cosmique, l'Homme Parfait *(al-insân al-kâmil),* autrement dit le paradigme de la sainteté, l'être en qui elle s'accomplit dans toute sa plénitude. L'imitation du Prophète ne saurait se réduire à celle de ses faits et gestes. Elle implique néanmoins une connaissance approfondie de sa « coutume » *(sunna).* Le jeune Ibn Arabî, dont le savoir livresque se limite alors à la connaissance du Coran, en a conscience. Aussi bien entreprend-il d'étudier auprès des maîtres les plus réputés le *hadîth,* cette discipline fondamentale de l'enseignement religieux qui recense les actes et les propos du Prophète et dont il poursuivra l'étude jusqu'à la fin de ses jours. L'importance qu'il attache à l'étude, et plus encore à la *pratique*, de la *sunna* n'est pas chez Ibn Arabî, soulignons-le, une concession au pieux conformisme de la société islamique à laquelle il appartient : elle s'inscrit dans le droit fil de sa doctrine hagiologique et de son enseignement initiatique.

Si le thème de la prééminence spirituelle de Muhammad est largement antérieur à l'époque d'Ibn Arabî, c'est à ce dernier toutefois que l'on doit un exposé rigoureux et précis de la nature et de la fonction de cette précellence muhammadienne. Des données essentielles figurent, à ce sujet, dans le chapitre 337 des *Futûhât* consacré à la « demeure de Muhammad » : « Le Prophète a reçu des privilèges particuliers qui n'ont été donnés à aucun autre prophète avant lui; mais nul prophète n'a reçu un privilège qui n'ait été également octroyé à Muhammad, car il a reçu la "Somme des paroles". Il a dit : "J'ai été prophète alors qu'Adam était entre l'argile et l'eau"; tandis que les autres prophètes ne sont devenus tels qu'au moment de leur manifestation historique. [...] Il est de ce fait celui qui assiste tout Homme Parfait, qu'il soit gratifié d'une Loi révélée ou d'une inspiration sapientiale [...]. Lorsqu'il apparut, il fut comme le soleil dans lequel se confond toute lumière [...]. Son rang dans la science embrasse la science de tous ceux qui connaissent Dieu parmi les Premiers et les Derniers [...].
Sa Loi embrasse tous les hommes sans exception et sa miséricorde, en vertu de laquelle il a été envoyé, embrasse tout l'univers [...]. Sa communauté *(umrna)* englobe tous les êtres, vers la totalité desquels il a été missionné; qu'ils croient ou non en lui, *tous les êtres en font partie*[13]... » Trois idées maîtresses, qui apparaissent déjà dans des écrits de jeunesse tels que *Les Ordonnances divines (Tadbîrât ilâhiyya),* se dégagent de cet extrait des *Futûhât*. Tout d'abord, la notion de la préexistence de Muhammad, ou plus exactement de la « Réalité muhammadienne » ; premier être existencié à partir de la *materia prima*, elle inaugure le processus cosmologique dont elle est la finalité. Les prophètes envoyés tour à tour aux hommes sont autant de manifestations sporadiques et fragmentaires de la « Réalité muhammadienne », qui ne se déploie intégralement que dans la personne de Muhammad, dont la Révélation embrasse et parfait celles qui l'ont précédée ; d'où l'universalité du message muhammadien, qui s'adresse à tous les hommes sans exception, qu'ils y adhèrent ou non. Enfin, le caractère primordial et

universel de cette « Réalité muhammadienne » inclut celui de sa suprême perfection ; miroir sans tache des perfections divines, elle est la source unique en laquelle puise toute sainteté et en laquelle elle se résorbe. L'idée d'une « Réalité muhammadienne », véhiculée par les prophètes successifs jusqu'à son éclosion totale en la personne historique de Muhammad, est apparue très tôt dans le soufisme. Mais, énoncée jusque-là de manière plus allusive qu'explicite, c'est dans les écrits d'Ibn Arabî que l'on en trouve pour la première fois une élaboration doctrinale détaillée. De ces considérations abstraites, Ibn Arabî tire des conséquences pratiques. Puisque Muhammad est l'archétype de la sainteté, c'est en se conformant strictement à sa *sunna,* en se nourrissant de son exemple, que l'aspirant parviendra à restaurer sa nature originelle *d'imago Dei.*

« Dieu créa Adam selon Sa forme », énonce un *hadîth* fameux. Aussi bien l'homme contient-il virtuellement tous les Noms divins qui sont gravés dans l'argile même de son être. C'est en raison de cette sublime similitude que Dieu l'a désigné pour être son *khalîfa,* son *locum tenens,* sur terre : « La lieutenance *(khilâfa)* fut assignée à Adam, à l'exclusion des autres créatures de l'univers, en raison de ce que Dieu l'a créé selon Sa forme. Un lieutenant doit obligatoirement posséder les attributs de celui qu'il représente ; dans le cas contraire il n'est pas à proprement parler un "lieu-tenant"[14]. » Mais ces deux faveurs accordées exclusivement à l'homme, sa forme divine et sa magistrature, l'exposent au plus grand péril de son existence : l'illusion de la souveraineté. La conscience de son théomorphisme originel le conduit à oublier qu'il fut créé d'argile - la matière la plus humble, souligne à maintes reprises le Shaykh al-akbar -, symbole par excellence de sa « servitude ontologique » *(ubûdiyya).* Le pouvoir et l'autorité que lui confère son mandat l'induisent à se croire autonome.
Il s'approprie la souveraineté qui n'appartient en propre qu'à Celui qu'il représente et trahit le serment de vassalité qu'il a prêté lorsqu'il a répondu «Certes, nous en témoignons !» à la question « Ne suis-Je pas votre Seigneur? » (Cor. 7:172).

Parce qu'il refuse d'assumer son statut de « serviteur de Dieu » *(abd Allâh),* il est désormais indigne d'être « lieutenant de Dieu » *(khalîfat Allâh)* : « La patrie de l'homme, c'est sa servitude ; celui qui la quitte, il lui est interdit d'assumer les Noms divins[15]» Pour reconquérir la noblesse de son origine, il lui faut réactiver les caractères divins inscrits dans sa forme primordiale que sa prétention et son ignorance ont oblitérés : « Le Prophète a dit : "Je suis venu parfaire les 'nobles caractères'." Celui qui se conforme aux "nobles caractères" suit une loi de Dieu même s'il n'en a pas conscience [...]; parfaire les caractères, c'est les dépouiller de ce qui leur donne éventuellement un statut vil. En effet, les caractères vils ne sont tels que par accident tandis que les caractères nobles sont tels par essence, car ce qui est vil n'a pas de point d'appui *in divinis* [...] au lieu que les caractères nobles ont un point d'appui *in divinis*. Le Prophète a parfait les "nobles caractères" dans la mesure où il a fixé les circonstances où les caractères doivent s'exercer de sorte qu'ils détiennent un statut noble et soient exempts

d'un statut vil[16]. »

Un thème majeur de l'enseignement akbarien sous-tend ce passage : c'est par l'observance la plus stricte et la plus absolue de la Loi divine que l'homme peut rétablir son théomorphisme originel. Toute qualité - y compris, par exemple, la colère ou la jalousie - est par essence noble, car chacune a sa racine dans un attribut divin ; elle ne devient « ignoble » et répréhensible que dans la mesure où elle est déployée en dehors des limites que fixe la Loi. C'est, par conséquent, en se conformant à la *sunna* du Prophète et à la Loi qui lui a été révélée que l'homme réintègre les caractères divins qui sommeillent au plus profond de son être.

Le disciple de Jésus

La profonde vénération qu'Ibn Arabî témoigne à Jésus - auquel, de surcroît, il assigne un rôle capital, nous le verrons, dans l'économie de la sainteté - paraîtra sans doute paradoxale chez un maître qui, par ailleurs, ne cesse de clamer sa qualité de « muhammadien parfait » et revendique même le statut d'« héritier suprême de Muhammad ». Une rapide analyse de sa doctrine hagiologique, et de la notion majeure d'héritage prophétique qui la sous-tend, démontrera sans peine qu'il n'y a là aucune contradiction. En tout état de cause, la dévotion du Shaykh al-akbar pour la personne de Jésus n'est pas née de quelque spéculation abstraite; elle prend sa source dans la relation intime qui s'établit dès le début entre le jeune adolescent en quête de Dieu et le Fils de Marie : « Il [Jésus] est mon premier maître dans la Voie; *c'est entre ses mains que je me suis converti*. Il veille sur moi à toute heure et ne me néglige pas un instant[17]. » Un autre passage des *Futûhât* permet de comprendre pourquoi Ibn Arabî associe tantôt sa conversion à la vision qui le mit en présence des trois prophètes, tantôt à la seule intervention de Jésus: «Je l'ai souvent rencontré au cours de mes visions; c'est auprès de lui que je me suis repenti. [...] Il m'a ordonné de pratiquer l'ascèse et le renoncement[18]. » Si Muhammad lui prescrit l'itinéraire qu'il doit suivre, c'est Jésus qui, au cours du même épisode visionnaire, se présente comme son guide dans la longue et périlleuse traversée qu'il entreprend; c'est lui qui, en l'absence de maître terrestre, prend en charge l'éducation du jeune mystique qui ignore les détours et les périls de la Voie.

Bien qu'elle ne soit pas la plus commune, cette forme de direction spirituelle assurée par l'influx spirituel d'un prophète - ou d'un maître défunt - n'est pas exceptionnelle. Dans la terminologie du soufisme, elle confère à ceux qui en bénéficient le statut *d'uwaysî* - par référence au cas d'Uways al-Qaranî, qui, contemporain du Prophète, fut instruit par lui sans l'avoir jamais rencontré. Les *uwaysis* constituent donc une catégorie de saints qui relèvent apparemment d'un phénomène de génération spontanée puisqu'ils n'ont pas de généalogie régulière ; de là proviennent les singularités que l'on observe parfois dans certaines chaînes initiatiques où tel personnage figure comme

disciple d'un maître mort un siècle avant sa naissance. Bien qu'il ait rencontré par la suite de nombreux *shuyûkh* (plur. de *shaykh)* et tiré profit de leur enseignement, Ibn Arabî restera un *uwaysî* jusqu'à son dernier souffle.

Sans qu'il en ait encore pleinement conscience, le destin d'Ibn Arabî est dorénavant lié à plus d'un égard à celui de son invisible protecteur, Jésus, dont il applique à la lettre les recommandations : « C'est ainsi que moi-même je me suis dépouillé de tout ce qui m'appartenait. Cependant, *à cette époque, je n'avais pas de maître* à qui confier l'affaire et remettre mes biens. Aussi eus-je recours à mon père; après l'avoir consulté, je lui remis tout ce que je possédais. Je n'ai fait appel à personne d'autre car je ne suis pas revenu à Dieu par l'intermédiaire d'un maître étant donné qu'en ce temps je n'en connaissais aucun.
Je me suis séparé de mes biens comme un mort se sépare de sa famille et de ses possessions[19]. » Ibn Arabî commencera, nous le verrons, à fréquenter des maîtres en 1184, à l'âge de dix-neuf ans. Cette décision est donc intervenue auparavant, à l'époque où, sous la tutelle du Fils de Marie, il cheminait vers Dieu dans la plus grande solitude.

Curieusement, son père, qui pourtant ne brûlait pas à cette époque d'un zèle religieux comparable à celui de son fils, ne semble pas s'être opposé à ce désistement radical, lequel pouvait difficilement passer inaperçu de ses relations. Il est vrai que les annales familiales comptent déjà deux cas de conversion spectaculaires. Il y eut d'abord, avant la naissance d'Ibn Arabî, le cas d'un de ses oncles maternels, un prince berbère qui régna quelque temps sur Tlemcen à l'époque almoravide. L'histoire de cet émir qui, ému par les récriminations d'un ascète qu'il avait imprudemment apostrophé, échangea sur-le-champ le faste royal contre le froc des soufis a bien évidemment frappé l'imaginaire populaire. On n'est guère surpris, en conséquence, de retrouver le récit de sa dramatique conversion - qu'Ibn Arabî a consignée dans les *Futûhât*[20] - dans le recueil hagiographique de Tâdilî (m. 1230) ou dans l'histoire des rois de Tlemcen rédigée par le frère du célèbre historien Ibn Khaldûn.

Plus émouvante est l'histoire qu'Ibn Arabî rapporte, en s'appuyant sur ses propres souvenirs d'enfance, à propos de son oncle paternel[21]. Ce dernier coulait une vieillesse paisible, lorsqu'il vint à croiser chez un apothicaire un jeune garçon en quête d'un remède. L'ignorance désarmante de l'enfant en matière de pharmacopée suscita une malencontreuse plaisanterie de la part du vieil homme; son jeune interlocuteur - qui, souligne Ibn Arabî, portait sur lui les marques d'un pieux adorateur - lui répliqua que sa méconnaissance des drogues était insignifiante comparée à l'insouciance du vieillard à l'égard de Dieu : « Mon oncle, raconte Ibn Arabî, prit cet avertissement à cœur; il se mit au service de l'enfant et entra par lui dans la Voie. »
Au demeurant, le père d'Ibn Arabî, dont on sait qu'il désapprouvait les tendances religieuses par trop marquées de son fils, finira au soir de sa vie par se rallier à son point de vue : « Le jour où il mourut, il était alors gravement malade, il s'assit sans prendre appui et me dit : "O mon enfant, c'est aujourd'hui le départ et la rencontre." Je lui

répondis : “Dieu a inscrit ton salut dans ce voyage et te bénit dans cette rencontre.” Il se réjouit de ces paroles et me dit : “Que Dieu te récompense ! Ô mon enfant, *tout ce que je t’entendais dire et que je ne comprenais pas, et que parfois je réprouvais, c’est cela ma profession de foi* [22]»

Bien qu’il ait pris cette résolution à l’époque où il était encore un adolescent, Ibn Arabî n’a pas rejeté son patrimoine sous l’impulsion d’un enthousiasme juvénile et passager. Mûrement réfléchie, sa décision découle d’un simple constat : l’indigence *(faqr)* est le statut inamissible de la créature, celui que lui assigne, entre autres, le verset coranique maintes fois cité par lui : « Ô hommes ! Vous êtes indigents envers Dieu ! » (Cor. 35:15) C’est pour avoir nié cette indigence ontologique que l’homme a été déchu de son théomorphisme originel; c’est en acceptant de l’assumer qu’il le recouvre. Un autre témoignage autobiographique confirme que le «renoncement» d’Ibn Arabî n’était, à ses yeux, que la stricte application d’une loi métaphysique qui gouverne tous les êtres : « Depuis le moment où j’ai accédé à cette station spirituelle (celle de la “servitude pure”), je n’ai possédé aucune créature vivante, pas même les vêtements que je porte car je ne porte que ceux qu’on me prête et qu’on m’autorise à utiliser. S’il m’arrive de posséder quelque chose, je m’en sépare aussitôt en l’offrant ou, s’il s’agit d’un esclave, je l’affranchis. Je pris cet engagement lorsque je voulus réaliser la servitude suprême à l’égard de Dieu. Il me fut dit alors : “Cela ne te sera pas possible tant qu’un seul être sera en droit de te réclamer quelque chose !” Je répondis : “Dieu Lui-même ne pourra me réclamer quoi que ce soit !” On me répondit : “Comment cela se pourrait-il ?” Je répondis : “On ne réclame qu’à ceux qui nient [leur indigence ontologique], non à ceux qui [la] reconnaissent ; à ceux qui prétendent posséder des droits et des biens, non à celui qui déclare : ‘Je n’ai aucun droit, aucune part à quoi que ce soit[23] ! ’” »

La comparaison qu’Ibn Arabî établit entre l’abandon de ses biens et la mort n’est donc pas qu’une simple métaphore. Elle rend compte du sens profond de l’engagement spirituel tel qu’il le conçoit : la fuite vers Dieu que prescrit aux hommes le verset 50 de la sourate 51, « Fuyez vers Dieu ! », entraîne le pèlerin vers la mort de *l'ego* ; le voyage qu’il entreprend est, comme celui du défunt, un voyage sans retour qu’il doit, lui aussi, accomplir dans la plus radicale nudité.

4

Les seigneurs de la Voie

Les raids de plus en plus audacieux auxquels se livrent les garnisons chrétiennes en Andalus, les pillages qu'elles font subir à la population rurale ont créé peu à peu un climat d'insécurité constant dans la Péninsule. L'examen des sources hagiographiques de cette période est de ce point de vue fort instructif ; la mention récurrente des *Rûm* - les chrétiens -, le récit de leurs attaques sur terre et sur mer, la délivrance miraculeuse de saints captifs entre leurs mains témoignent de la précarité dans laquelle vivent les Andalous. La débâcle de Santarém en juillet 1184, au cours de laquelle le calife Yûsuf est mortellement blessé, porte l'inquiétude de la population à son comble.

Pour redresser la situation, c'est d'abord à rétablir l'ordre moral que s'emploie Ya'qûb quand il succède à son père.

Dès son accession au trône, il ordonne la saisie des débits d'alcool, promulgue une loi frappant de mort quiconque en consommera, décrète l'expulsion des chanteurs sur les rives du Guadalquivir et rend lui-même la justice au cours d'audiences publiques. Mais il lui faut bientôt faire face aux révoltes qui éclatent en Afrique du Nord, où les Almoravides des Baléares tentent de reprendre le pouvoir; après avoir récupéré Alger et Bougie, Ya'qûb remporte une victoire importante en 1187. Elle ne suffit pas toutefois à mettre un terme à la contre-offensive des Almoravides, qui ne cesseront de provoquer des troubles tout au long des décennies suivantes. Dans la péninsule Ibérique, ses entreprises militaires contre les chrétiens connaîtront davantage de succès et lui vaudront le surnom de *Mansur,* « le Victorieux ». Elles n'ont pas, malgré tout, le caractère décisif qu'ont voulu y voir ses contemporains; la victoire d'Alarcos en 1195 n'endigue que provisoirement l'inexorable progression de la Reconquista.

L'héroïsme des soufis d'Andalousie

«Je devins le compagnon d'hommes fidèles au pacte qu'ils avaient conclu avec Dieu, je fréquentai des maîtres qui, de l'instant où ils s'orientèrent vers Lui, ne s'en détournèrent jamais. En les servant je tirai un grand profit et, grâce à leur énergie spirituelle, je reçus les "secrets subtils" [24]. » A la mort du calife Yûsuf en 1184, Ibn Arabî a tout juste dix-neuf ans. C'est à cette époque, indique-t-il dans les *Futûhât,* qu'il fait son entrée dans la Voie. Le terme *tarîq* dont il use dans ce passage - et qui signifie proprement « chemin » - ne doit pas être confondu avec celui de *rujû',* « retour», qu'il emploie à propos de sa conversion *stricto sensu,* laquelle, nous l'avons vu, se situe au seuil de son adolescence. C'est de la «Voie des maîtres» qu'il est ici question. Autrement

dit, au cours de cette année 1184, Ibn Arabî commence à fréquenter des *shuyûkh* et à suivre leur enseignement.

A la solitaire adoration du Dieu Unique succède la contemplation de Ses théophanies parmi les créatures. Ce retour d'Ibn Arabî vers la société des hommes inaugure une nouvelle étape de sa destinée spirituelle ; elle sera longue et riche. Au cours des années à venir, il va côtoyer un nombre considérable *d'awliyâ,* de saints, fréquenter les représentants les plus illustres du soufisme andalou et maghrébin. Que son œuvre porte l'empreinte de cet environnement mystique, que sa doctrine puise largement dans la tradition qu'il hérite de ses maîtres, cela est incontestable. Mais il n'en demeure pas moins que, au moment où il rencontre ces hommes et ces femmes dont il sera le compagnon attentif et dévoué, Ibn Arabî n'est plus, il s'en faut de beaucoup, un néophyte. Dans la solitude de ses retraites, dans le silence de ses prières, il a parcouru un long chemin. Et chez le jeune homme qui se présente un beau jour dans la demeure du shaykh Uryanî, celui qui sera son premier guide « terrestre », rayonnent déjà les éblouissantes connaissances qu'il consignera beaucoup plus tard, enrichies des rencontres et des expériences multiples qui de Séville à La Mecque auront jalonné son parcours, dans les *Futûhât Makkiyya*.

Conscient des qualités exceptionnelles de ses maîtres, Ibn Arabî transcrit, avant même de quitter le sol natal, les moments inoubliables passés en leur compagnie dans un recueil qui n'a jamais été retrouvé. Mais à son arrivée en Egypte, où il découvre pour la première fois le paysage du soufisme oriental - lequel présente de larges différences avec celui d'Occident -, Ibn Arabî mesure vraiment ce que l'univers des spirituels andalous et maghrébins qu'il a laissé derrière lui a de merveilleux et d'unique. Or, à peine a-t-il débarqué au Caire qu'un shaykh originaire d'Irak lui affirme qu'il n'y a pas de gnostiques authentiques en Occident. A une réplique verbale immédiate, courtoise mais ferme, fera suite deux ans plus tard *l'Épître sur l'esprit de sainteté (Rûh al-quds),* témoignage vibrant de la haute sainteté de ses maîtres occidentaux. Puis, comme si cela ne suffisait pas à immortaliser le souvenir de ces héros *(fityân)* que furent à ses yeux ces mystiques d'Occident, ii leur consacrera plus tard un troisième ouvrage auquel il donne le même titre qu'au premier, dont il est un abrégé : *La Perle précieuse (al-Durrat al-Fâkhira)*[25].

Des soixante et onze notices que totalisent les deux recueils parvenus jusqu'à nous se dégage un panorama vivant et coloré du monde des soufis andalous à la fin du XIIe siècle. Sources directes, le *Rûh* et la *Durrat* présentent d'autant plus d'intérêt pour l'histoire des idées - qui, s'agissant du soufisme proprement andalou, dispose de peu de matériaux de première main - qu'Ibn Arabî n'a pas cherché à faire œuvre d'hagiographe. Son propos n'est pas d'édifier le lecteur par une accumulation de prodiges mais de nous révéler la sainteté dans son aspect le plus dépouillé, le plus insoupçonné. Et si quelques-uns des saints dont il brosse le portrait se rencontrent aussi dans les prestigieux « dictionnaires biographiques », comme la *Takmila* d'Ibn al-Abbâr (m. 1259), c'est parfois

en qualité d'« ascètes », mais le plus souvent au titre de leur compétence dans le domaine des sciences religieuses exotériques (leur science du *hadîth* par exemple), ou parce qu'ils se sont illustrés dans le domaine littéraire (la poésie notamment) : enregistrer les notables, célébrer les gloires locales, telle est la vocation de ces compilateurs. Or la plupart des maîtres décrits par Ibn Arabî sont des individus ordinaires, anonymes, que rien, en apparence, ne singularise de la plèbe avec laquelle ils se confondent. Petits artisans, modestes boutiquiers, indigents : qui soupçonnerait ces hommes du commun d'être les interlocuteurs privilégiés de Dieu ? A la lecture des *Soufis d'Andalousie,* on découvre, ébloui, derrière ces silhouettes obscures, souvent misérables, la sainteté la plus simple et la plus lumineuse.

Uryanî, le premier des maîtres vers lesquels se tourne Ibn Arabî, est un paysan analphabète; il ne sait ni écrire ni compter. Il n'en est pas moins capable d'improviser de subtils commentaires sur les sentences des *Beautés des séances spirituelles,* un ouvrage d'Ibn al-Arîf, célèbre soufi andalou mort en 1141. Toutefois, son nom reste attaché pour Ibn Arabî à la notion de « servitude » *(ubûdiyya)* qui était au centre de son enseignement. D'autres maîtres, il est vrai, sont plus savants. Mais ce ne sont, en aucun cas, de grands théoriciens du soufisme. Si leur enseignement n'est pas dépourvu de références doctrinales, il met surtout l'accent sur la *praxis*. Mîrtulî est un lettré - mais il n'occupe qu'un poste *d'imâm* dans une petite mosquée - et son recueil de poèmes mystiques lui a valu de figurer dans la *Takmila*. C'est moins, cependant, son talent poétique qu'admire Ibn Arabî que sa bouleversante compassion envers ses prochains : « Quand un homme était dans le besoin, il vendait un livre de son importante bibliothèque pour nourrir le malheureux avec le prix de la vente. [...]
Quand il les eut tous vendus, il mourut[26]... » De Abu Hasan al-Shakkâz, Ibn Arabî se souvient qu'il ne disait jamais « moi » : « Jamais, souligne-t-il, je ne l'ai entendu prononcer ce mot[27]! » Agée de quatre-vingt-six ans lorsqu'il l'a rencontrée, Fâtima se nourrissait des détritus que les Sévillans laissaient devant leur porte ; quand elle ne trouvait ni restes ni aumônes, elle s'écriait : « Ô Seigneur ! Comment puis-je mériter ce haut rang, que Tu te conduises avec moi comme Tu le fais avec Tes bien-aimés[28]? » Quant au shaykh al-Qabâ'ilî, « ses prières s'étendaient à toutes les créatures des cieux et de la terre, jusqu'aux poissons de la mer[29] ».

On pourrait multiplier les exemples de ce genre tant il est vrai que l'humilité, la simplicité et l'abnégation qui caractérisent les spirituels andalous ont fortement impressionné Ibn Arabî. Sans doute sont-elles à ses yeux les vertus cardinales du « héros » *(fatâ),* dans le sens que donne à ce terme Qushayrî : « Le héros, c'est celui qui brise les idoles ; et l'idole de tout homme c'est son *ego»* - définition qui s'inspire de l'épisode coranique où Abraham, ayant détruit les idoles adorées par son peuple, est désigné par ce vocable.

Dans le chapitre des *Futûhât* consacré aux « héros » *(fityân,* plur. de *fatâ)* et à la « générosité héroïque » *(futuwwa),* le Shaykh al-akbar affirme de façon abrupte : « Le "héros" c'est celui dont n'émane jamais le moindre mouvement inutile[30]. » Ceux qui ont atteint cette station sont « des princes aux apparences d'esclaves » ; de même que Dieu pourvoit à la subsistance de l'impie, de même les « héros » se comportent avec bonté envers toutes les créatures, quelque tort qu'elles leur fassent. Et de citer le fameux *hadîth :* « Le maître est au service de ceux dont il est le maître»; celui dont la suzeraineté, commente Ibn Arabî, consiste ainsi à servir les autres, celui-là est un « pur serviteur » de Dieu *(abd mahd).*

La « Voie du blâme » et la servitude absolue

A son degré extrême, la «générosité héroïque» n'est qu'un autre nom de la *ubûdiyya,* la «servitude », en tant qu'elle est pleinement assumée et actualisée par l'homme.

Il ne s'agit pas en effet d'acquérir la « servitude » ; elle est le statut imprescriptible de toutes les créatures. Ce qui distingue foncièrement le « héros » du commun des croyants, c'est qu'il a en permanence conscience de son indigence ontologique, que plus rien en lui ne tend à masquer : « Rien n'est plus éloigné du seigneur que son esclave ; la condition servile n'est pas en soi un état de proximité; mais la connaissance qu'il a de sa servitude rapproche l'esclave de son seigneur[31]. » Ibn Arabî aime à citer à ce sujet l'histoire selon laquelle un soufi fameux du IXe siècle, Abu Yazîd al- Bistâmî, demanda à Dieu comment il pouvait se rapprocher de Lui. « Approche-toi de Moi par ce qui n'est pas à Moi : l'humilité et l'indigence », lui fut-il répondu.

Dans l'aveu de sa servitude, dans l'éradication de toute prétention à l'autonomie, l'homme atteint la *walâya,* terme que l'on traduit communément par «sainteté» mais qui signifie littéralement la *proximité* avec Dieu. Ayant brisé l'idole de l'*ego,* il découvre qu'il n'agit que par Dieu, ainsi que l'énonce un *hadîth qudsî* (un « propos divin » transmis par le Prophète mais qui n'appartient pas à la révélation coranique) qu'Ibn Arabî affectionne : « Mon serviteur ne s'approche pas de Moi par quelque chose que J'aime davantage que par les œuvres que Je lui ai prescrites. Et il ne cesse de s'approcher de Moi par les œuvres surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime. Et lorsque Je l'aime, Je suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, sa main par laquelle il saisit, son pied avec lequel il marche… » La seule métamorphose qui se soit produite, constate Ibn Arabî, est celle de la perception du serviteur, qui, grâce à la pratique des actes surérogatoires, a désormais conscience que Dieu est - et n'a jamais cessé d'être - son ouïe, sa vue…

Pour sublime que soit ce degré de réalisation spirituelle, il n'en demeure pas moins entaché d'imperfection, d'un reste de volonté propre, qui conduit le serviteur à accomplir des actes surérogatoires, donc *choisis par lui* ; autrement dit, il s'octroie encore une part, fût-elle infime, d'autonomie.

Chez le « serviteur pur », la possibilité d'un choix a disparu. Il s'en tient par conséquent aux œuvres que Dieu lui impose, au moment où Il les lui impose. L'« abandon du gouvernement de soi-même » (pour reprendre le titre d'un admirable traité mystique d'un saint égyptien du XIV^{e} siècle, Ibn Atâ Allâh) est son état permanent. Or, paradoxalement, c'est par cette abdication des pouvoirs qu'il s'attribuait que l'homme se qualifie pour exercer cette royauté sur le monde que Dieu lui a promise en l'instituant son « lieutenant». En effet, lorsqu'il parvient à cette station, explique Ibn Arabî, ce n'est plus Dieu qui est « son ouïe, sa vue… », c'est lui qui, désormais, est l'ouïe, la vue de Dieu. « Dieu veut par sa volonté *sans qu'il sache que ce qu'il veut est cela même que Dieu veut* ; s'il en a conscience, c'est qu'il n'a pas pleinement réalisé cette station[32]. »

Définitivement éteint à lui-même dans l'éblouissante Présence divine, éperdu dans la contemplation de Ses noms, il ne sait plus qu'il est : « Lorsque le serviteur s'est dépouillé de tous ses noms, ceux que lui confère sa servitude ontologique et ceux que lui octroie son théomorphisme originel, il ne lui reste plus que son essence *sans qualité* et *sans nom*. Alors il est d'entre les Rapprochés […]. Rien ne se manifeste en lui, par lui, qui ne soit Dieu[33]. » A l'instar d'Abû Yazîd à qui l'on demandait : « Comment es-tu ce matin ? », il répondra : « Je suis sans qualité, je n'ai ni matin ni soir ! »

On n'est guère surpris dans ces conditions qu'Ibn Arabî assimile les « héros » aux *malâmiyya,* les « hommes du blâme » qui, selon lui, « ont revêtu le plus haut degré spirituel ». Les caractéristiques qu'il leur impute dans le chapitre des *Futûhât* qui leur est consacré rappellent de manière frappante le profil de ses propres maîtres : « Ils ne se distinguent pas des autres croyants par quoi que ce soit qui puissent les faire remarquer […]. Ils se sont reclus avec Dieu et ne se départissent jamais de leur servitude; ce sont de purs esclaves, dévoués à leur Maître. Ils Le contemplent en permanence, qu'ils boivent, qu'ils mangent, qu'ils soient éveillés ou endormis. […] Ils semblent dépendre des choses, car en toute chose, quel que soit son nom, ils ne voient qu'un Nommé : Dieu. Ils s'en tiennent intérieurement et extérieurement au nom que Dieu leur a donné, qui est celui *d'indigent ;* ayant constaté que Dieu s'est occulté de Ses créatures, de même ils se cachent d'elles[34] » Contrairement aux ascètes, dont le renoncement, par les efforts qu'il leur coûte, révèle que le monde a encore du prix à leurs yeux, contrairement à certains soufis dont les charismes sont trop visibles, les *malâmiyya* s'effacent dans l'anonymat le plus obscur, celui qui constitue l'épitaphe de tout homme : « serviteur de Dieu ».

La tribu des saints

Les innombrables références et anecdotes relatives aux soufis andalous dont est parsemé le corpus akbarien, et particulièrement les *Futûhât,* témoignent assez de la profonde vénération qu'Ibn Arabî vouait à ses maîtres. Ces spirituels incarnaient à ses yeux le *tasawwuf,* le soufisme dans son aspect le plus noble et le plus authentique. Mais elles révèlent aussi que, dans son cas, la relation maître-disciple fut plus complexe que

de coutume.

Prenons le cas du shaykh al-Kûmî, qui joua, à plus d'un égard, un rôle important dans l'itinéraire d'Ibn Arabî. En premier lieu, c'est lui qui l'initie aux ouvrages de mystique, dont Ibn Arabî avoue qu'il ignorait jusque-là l'existence :
« Je ne savais même pas ce que signifiait le terme *tasaw- wuf.*[35] » Comme beaucoup de *uwaysis,* Ibn Arabî est aussi *ummî,* un saint « illettré ». Certes, il savait parfaitement lire et écrire et n'ignorait rien de la poésie, du Coran et du *hadîth,* qu'il commença à étudier après sa conversion. Mais ses connaissances spirituelles se nourrissaient exclusivement, jusqu'à sa rencontre en 1190 avec le shaykh al-Kûmî, de ses propres expériences. Dépourvue de tout savoir livresque, de toute référence intellectuelle, sa perception des mystères divins était absolument virginale. En second lieu, c'est ce maître qui lui inculque les règles traditionnelles de la Voie : « C'est le seul de mes maîtres qui m'ait inculqué la discipline », déclare-t-il[36]. Mais d'ajouter aussitôt : « Il m'a assisté dans la discipline initiatique et je l'ai assisté dans les états extatiques ; il était pour moi à la fois un maître et un disciple et j'étais de même pour lui. »

Si intense soit le respect qu'il éprouve pour ses maîtres, Ibn Arabî ne craint pas, le cas échéant, de s'opposer à leur point de vue. Ainsi blessera-t-il Uryanî qui lui affirmait avoir reconnu le Mahdî chez l'un de ses contemporains; convaincu, «grâce à une perception infaillible», qu'il se trompe, Ibn Arabî le contredit ouvertement. Sur le chemin qui le reconduit chez lui, un mystérieux inconnu l'aborde et lui rappelle la règle sacro-sainte de soumission que le disciple doit à son maître. Ibn Arabî s'en retourne aussitôt chez Uryanî afin de lui présenter des excuses. Avant même qu'il n'ait pu proférer une seule syllabe, Uryanî l'interpelle : « Faudra-t-il, chaque fois que tu me contredis, que je demande à Khadir de te recommander la soumission[37]?»

Immortel voyageur-car il a bu à la Source de Vie -, Khadir est le personnage qui, dans la sourate des « Hommes de la Caverne », éprouve la sagesse et la patience du prophète Moïse et lui dévoile la « science de chez-Moi », celle que Dieu octroie directement à certains de Ses serviteurs et dont Moïse, rappelons-le, avait prédit l'obtention à Ibn Arabî. Mais le rôle de Khadir dans la sphère de la sainteté ne se limite pas à ses interventions impromptues dans la vie des saints. Il assume aussi, d'après Ibn Arabî, une fonction au sein de l'invisible hiérarchie sans laquelle l'univers ne subsisterait pas[38].

Si elle appartient en puissance à tous les fils d'Adam, la « lieutenance » n'est assumée en acte que par les saints, qui, à tous les degrés et dans toutes les dimensions de l'univers créé, sont les agents de l'économie divine. La notion d'un « Conseil des saints » *(dîwân al-awliyâ)* qui assure, en permanence, le maintien de l'équilibre cosmique n'est pas propre à Ibn Arabî. Mais, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, c'est à lui qu'on doit l'expression la plus complète et la plus précise des données de la tradition islamique.

Tous ceux qui exercent une *fonction* dans ce plérôme suprême appartiennent,

affirme-t-il, en vertu de leur *degré* spirituel, à la catégorie des *malâmiyya*, et plus précisément à celle des « esseulés » *(afrâd),* qui en constituent l'élite.
Les « esseulés » sont, parmi les hommes, les homologues des anges « éperdus d'amour dans la contemplation de la Majesté divine », c'est-à-dire des Chérubins. Nul n'a autorité sur eux, à l'exclusion de Dieu, qui se charge Lui-même de les instruire; d'où la perplexité de Moïse devant l'étrange comportement de Khadir dans l'épisode coranique évoqué plus haut. Certains des « esseulés » reçoivent, par mandat divin, une de ces fonctions garantes de l'ordre cosmique. D'autres se sont définitivement soustraits au regard des hommes. Mais les uns comme les autres ont réalisé la servitude suprême ; agis par la volonté divine, ils sont pareils à la pierre qui tombe là où on la jette[39].

Aux deux critères précédents, celui du *degré* qu'ils ont atteint et celui de la *fonction* cosmique qu'ils occupent, qui permettent de regrouper les saints dans telle ou telle catégorie, s'ajoute celui du *type* spirituel, qui caractérise le saint et que détermine son « héritage prophétique ». Certains saints sont de type « christique », d'autres de type « abrahamique », « moïsiaque » et ainsi de suite. Il arrive fréquemment qu'un saint accumule plusieurs héritages prophétiques ; c'est le cas, nous le verrons, d'Ibn Arabî. L'« ascendance » prophétique d'un saint est une sorte de marqueur génétique. Elle détermine de manière caractéristique la nature de ses connaissances spirituelles, ses vertus prédominantes, ses charismes. Ainsi, le saint « christique », au type duquel Ibn Arabî ne consacre pas moins de deux chapitres entiers des *Futûhât,* a souvent le pouvoir de marcher sur l'eau, à l'instar de Jésus ; il déploie une universelle compassion envers les créatures et la prédominance en lui de l'attribut divin de miséricorde fait qu'en tout être il voit ce qu'il a de meilleur.

Initialement « christique » - ce qui, eu égard au rôle décisif qu'il attribue à Jésus au début de sa vocation, n'est guère une revendication surprenante -, Ibn Arabî affirme avoir ensuite reçu l'héritage de Moïse puis de tous les autres prophètes et, en dernier lieu, de Muhammad. Il importe de rappeler à ce propos que, quel que soit le prophète dont un saint est l'héritier, c'est toujours, en dernier ressort, de Muhammad qu'il hérite. La « Réalité muhammadienne » conjugue en effet toutes les formes de sainteté dont chacun des prophètes successifs est éminemment le type parce qu'elle en est la source unique et pérenne. D'autre part, Ibn Arabî évoque dans les *Futûhât* sa rencontre avec l'un des membres du « Conseil des saints » qui lui recommande instamment de ne s'affilier à aucun des maîtres qu'il rencontre : « Ne t'affilie qu'à Dieu, car aucun de ceux que tu as rencontrés n'a autorité sur toi ; c'est Dieu Lui-même qui t'a pris en charge dans Sa Bonté[40]. »

On ne saurait mieux exprimer l'indépendance des « esseulés », qui, souligne Ibn Arabî, sont tous égaux du point de vue de leur *degré* de perfection. Tous ont atteint la « station de la proximité », qui se situe immédiatement en dessous de celle de la prophétie légiférante et qu'Ibn Arabî ne craint pas d'appeler aussi « station de la prophétie *générale* ». En effet, la mort de l'Envoyé de Dieu a scellé à jamais l'accès à la prophétie

légiférante : nulle Loi sacrée ne succédera à la sienne. Mais la *walâya,* la sainteté, qui émane de la « Réalité muhammadienne » n'a pas disparu pour autant ; elle continue de rayonner en la personne des saints et, sous sa forme ultime, celle de la prophétie *générale,* chez les « esseulés ».

5

Le Sceau

L'héritage muhammadien transmis aux « esseulés » n'est jamais totalement complet. Il n'appartient qu'à un seul individu dans l'histoire de l'humanité de le recevoir dans toute sa plénitude. C'est à cet « héritier suprême de Muhammad » qu'échoient le privilège et la charge d'assumer intégralement la *walâya,* d'être l'unique manifestation plénière de la face « cachée » du Prophète, celle de la sainteté que voilait son magistère prophétique. La mort de cet héritier fermera définitivement l'accès *direct* à l'héritage muhammadien ; il est, par conséquent, le « Sceau de la sainteté muhamma- dienne » : « De même que, par Muhammad, Dieu a scellé la prophétie légiférante, *de même par le Sceau muhammadien Il a scellé la sainteté qui provient de l'héritage muhammadien,* non pas celle qui provient de l'héritage des autres prophètes[41]» Dorénavant il y aura encore des « esseulés », mais ils ne pourront hériter *directement* de Muhammad.

Cependant, « il y a aussi, affirme le Shaykh al-akbar, un autre Sceau par lequel Dieu scelle la sainteté universelle, depuis Adam jusqu'au dernier des saints, et c'est Jésus. Il est le Sceau de la sainteté comme il est aussi le Sceau du cycle du Royaume[42] ». Ailleurs il spécifie : « Lorsqu'il [Jésus] descendra à la fin des temps, ce sera en qualité d'héritier et de Sceau, *et il n'y aura après lui aucun saint à qui appartienne la prophétie générale*[43]. » La « station de la proximité » sera donc définitivement soustraite aux hommes quand il s'éteindra.

Puis viendra le « Sceau des enfants », le dernier homme à naître, le dernier saint à éclairer la Terre : « Lorsque Dieu aura saisi son âme et celle des croyants de son époque, ceux qui subsisteront après lui seront pareils à des bêtes… ils obéiront à la seule autorité de la nature animale… et c'est sur eux que se lèvera l'Heure[44]. »

Avant de poursuivre plus en détail l'analyse de cette notion de Sceau de la sainteté, rappelons qu'Ibn Arabî ne l'a pas inventée. On la trouve formulée, au IX^{e} siècle, chez un mystique du Khorassân, Hakîm Tirmidhî, dont l'ouvrage majeur s'intitule précisément *Le Sceau de la sainteté (Khatm al- walâya).* C'est moins la question du Sceau pourtant qui occupe la majeure partie de l'ouvrage que celle, plus vaste, de la *walâya,* dont, pour la première fois, un auteur tente de circonscrire la nature, le rôle et les degrés. Hakîm Tirmidhî est aussi le premier à se risquer - au sens propre, si l'on en juge par les persécutions que, pour cette raison, lui ont infligées les docteurs de la Loi - à énoncer que, *d'un certain point de vue,* la sainteté est supérieure à la prophétie légiférante. Celle-

ci, souligne-t-il, perdra sa raison d'être avec la fin du monde tandis que la *walâya,* la sainteté, subsistera éternellement en ce monde et en l'autre. Il ne s'ensuit pas cependant que les saints soient supérieurs aux prophètes, mais seulement qu'en chacun de ces derniers la sainteté est supérieure à la fonction prophétique. Du Sceau de la sainteté, Tirmidhî ne parle qu'en termes vagues et allusifs, et reste muet quant à son identité. Du moins lui laisse-t-il un message et un défi : cent cinquante-sept questions abruptes, souvent sibyllines, auquel seul le Sceau authentique sera en mesure de répondre ; nul ne relèvera le défi jusqu'à Ibn Arabî…

Ce n'est pas, paradoxalement, dans « La réponse au questionnaire de Tirmidhî » (qui constitue la majeure partie du chapitre 73 des *Futûhât)* que l'on trouve les données les plus explicites de la doctrine akbarienne relatives au Sceau, mais dans plusieurs autres chapitres des *Futûhât* et dans le deuxième chapitre des *Fusûs.* On a vu qu'Ibn Arabî distingue trois Sceaux, et que c'est à Jésus qu'il assigne la fonction de Sceau de la sainteté universelle, amplifiant ainsi considérablement le rôle eschatologique qui lui est traditionnellement attribué en islam. Concernant le « Sceau des enfants », Ibn Arabî ne donne qu'une indication symbolique selon laquelle il naîtra « en Chine » et viendra au monde après sa sœur jumelle. Quant au Sceau de la sainteté muham- madienne, l'auteur des *Futûhât* affirme qu'il connaît son identité : c'est un Arabe, de noble lignage, qui vit à son époque. Ce nom que le Shaykh al-akbar dissimule ici et dans tous ses textes *en prose,* il le révèle à maintes reprises dans sa *poésie :* c'est le sien. Voici, parmi cent, deux exemples :

Je suis le Sceau des saints, de même qu'il est attesté
Que le Sceau des prophètes est Muhammad
Le Sceau particulier, non le Sceau de la sainteté générale Car celui-là est Jésus l'assisté[45].

ou bien encore :

Si je ne suis ni Moïse ni Jésus ni leurs pareils
Cela m'est égal puisque je suis le totalisateur de cela
Car je suis le Sceau des saints de Muhammad
Le Sceau particulier dans les cités et les déserts[46].

A la question qui vient immédiatement à l'esprit : pourquoi taire ici ce qu'il divulgue ailleurs ?, il nous semble que la réponse est à chercher dans la fonction capitale et spécifique qu'Ibn Arabî assigne à sa poésie. Certaines indications figurant dans le prologue du *Recueil des connaissances divines* - dont nous avons pu voir qu'il contenait de nombreuses et précieuses références autobiographiques - laissent à penser que, dans son esprit, ses poèmes, souvent obscurs et énigmatiques, ont pour fonction de véhiculer l'aspect le plus ésotérique de son enseignement.

C’est à Cordoue, là même où, jeune adolescent, il avait fait subitement le choix de se consacrer à Dieu, qu’Ibn Arabî apprend, au cours d’une vision, qu’il est destiné à être le Sceau de la sainteté muhammadienne. Des divers textes qui relatent cet événement, c’est celui qui figure dans le chapitre des *Fusûs* consacré au prophète Hûd qui donne des précisions sur le lieu et la date : « Sache que lorsque Dieu me montra et me fit contempler tous les Envoyés et les prophètes de l’espèce humaine depuis Adam jusqu’à Muham- mad, lors d’une scène à laquelle il me fut donner d’assister à Cordoue en 586 [1190], aucun d’eux ne me parla à l’exception de Hûd qui m’informa de la raison de leur rassemblement[47]. » Il est vrai que, ni dans ce passage ni dans aucun autre texte à notre connaissance, Ibn Arabî n’indique expressément que Hûd lui révéla alors qu’il avait été choisi pour assumer la suprême fonction de Sceau muhammadien. Mais, s’il ne l’a pas écrite, Ibn Arabî a confié cette précision à certains de ses disciples qui, de génération en génération, se sont transmis l’information. Reçue par Sadr al-Dîn Qûnawî - lequel, nous le verrons, fut élevé dès son plus jeune âge par le Shaykh al-akbar -, elle fut communiquée par lui à son élève Jandî, qui la rapporte dans son commentaire des *Fusûs.*

A cette première révélation du rôle axial qui doit être le sien dans la sphère de la sainteté succéderont tout au long de la vie d’Ibn Arabî d’autres événements visionnaires relatifs à cette élection divine. Précisons d’ores et déjà qu’il ne s’agit pas d’une simple répétition de ce message initial : la vision de Cordoue *annonce* cette élection, celles qui suivront en préciseront, selon les cas, la nature, les privilèges et les devoirs.

6

« *Lorsque disparaît ce qui n'a jamais été…* »

De tous ses maîtres, celui dont le nom revient le plus souvent sous la plume du Shaykh al-akbar est, paradoxalement, un spirituel qu'il n'a jamais rencontré « physiquement » : Abu Madyan. Surnommé, de son vivant, « le Maître des maîtres », cet illustre saint andalou a joui tout au long des siècles, et jusqu'à nos jours, d'une immense popularité au Maghreb. Soulignons au passage que sa destinée posthume présente certaines analogies avec celle d'Ibn Arabî. Tous deux figurent dans de nombreuses chaînes initiatiques, mais ni l'un ni l'autre ne sont les fondateurs d'une confrérie autonome. Comme c'est le cas pour Ibn Arabî, l'enseignement d'Abû Madyan a connu une très large diffusion en Occident et en Orient et son influence a touché aussi bien le soufisme érudit que ses tendances populaires.

Plusieurs des maîtres andalous d'Ibn Arabî ont été formés par Abu Madyan. C'est le cas, en particulier, du shaykh al-Kûmî, qui ne cesse de lui vanter les mérites et les vertus du saint, lequel vit à Bougie. Fasciné, Ibn Arabî souhaite ardemment rencontrer Abu Madyan. Mais celui-ci lui fait savoir, en 1190, que leur entrevue ne pourra avoir lieu « en ce monde[48] ». Trois ans plus tard, Ibn Arabî décide à brûle- pourpoint de se rendre à Tunis afin d'y rejoindre, précise-t-il, Abd al-Azîz Mahdawî, l'un des plus fameux disciples d'Abû Madyan (voir encadré). Eût-il encore été de ce monde qu'Ibn Arabî aurait, à n'en pas douter, rendu visite au saint de Bougie. Le décès d'Abû Madyan - que certains auteurs, notamment Ibn Arabî, situent en 589 (1192-1193), tandis que d'autres le placent beaucoup plus tard - a donc vraisemblablement précédé son départ pour le Maghreb.

Quoi qu'il en soit, c'est la première fois qu'Ibn Arabî s'aventure hors de l'Espagne, et ce périple aura d'importantes conséquences sur sa formation doctrinale d'une part et sur son cheminement spirituel d'autre part. Les soufis andalous qu'il a fréquentés privilégiaient, on l'a vu, la pratique des vertus sur l'enseignement abstrait. Ibn Arabî va mettre à profit son séjour à Tunis, où il demeure près d'un an en compagnie de Mahdawî, pour approfondir l'étude des grands maîtres à penser du soufisme. Il découvre en particulier l'œuvre d'Ibn Barrajân (m. 1141), un soufi andalou victime de la répression almoravide pour avoir prétendu à l'imâmat, dont il cite à diverses reprises le commentaire du Coran. Il rencontre, par ailleurs, le fils d'Ibn Qasî, le chef des *murîdûn*

qui s'était insurgé contre le pouvoir almora- vide. A l'issue de cette entrevue, Ibn Arabî porte un jugement favorable sur le rebelle de l'Algarve. Cependant, trente ans plus tard, lorsqu'il entreprend d'examiner attentivement son célèbre traité, *L'Enlèvement des deux sandales,* pour en donner un commentaire, Ibn Arabî conclut à l'imposture d'Ibn Qasî.

Les allusions relativement fréquentes dans le corpus akbarien aux thèses doctrinales élaborées par ses précurseurs démontrent qu'Ibn Arabî a non seulement lu attentivement ces auteurs mais qu'il leur a également emprunté certaines formulations. Il n'en demeure pas moins que les deux principales sources qui nourrissent son enseignement sont le Livre sacré d'une part - nous y reviendrons -, ses propres expériences d'autre part. De ce point de vue, ce premier séjour au Maghreb revêt une importance capitale.

C'est en effet à Tunis, en 1190, que le Shaykh al-akbar accède à la « vaste Terre de Dieu ».

Le soufi, le « faqîh »» et les chrétiens

Lorsque qu'il [le shaykh Abd al-Azîz Mahdawî] partit au pèlerinage avec ses compagnons, l'ennemi les surprit durant la traversée en mer et le combat s'engagea entre les deux parties. Pendant ce temps, le shaykh parlait à ses compagnons des vérités essentielles et [malgré ce qui se passait] il ne modifia pas son comportement et fit ses dévotions habituelles. Parmi les passagers, il y avait un docteur de la Loi (faqîh) en proie à la peur et à la panique. Il commença à vilipender le shaykh et à critiquer son attitude : « Nous sommes en pleine calamité, sur le point de succomber, et lui il parle des vérités essentielles ! » Le shaykh ne lui prêta aucune attention. Un peu plus tard, on vint annoncer au shaykh que l'ennemi s'était rendu maître du navire et qu'ils étaient prisonniers. « Et alors ? demanda le shaykh. - Tu dois te rendre sur le bateau des chrétiens car nous sommes maintenant leurs captifs. - Dites aux chrétiens de nous réserver un endroit où nous puissions prier et faire nos récitations. » Les chrétiens firent ce qu'il demandait - par la permission de Dieu, qu'il soit exalté! -, ils l'honorèrent et lui montrèrent du respect. Quant au docteur de la Loi récalcitrant, ils le méprisèrent et le frappèrent. Le shaykh et ses compagnons ne cessèrent d'être honorés; ils purent continuer leurs dévotions jusqu'à ce qu'ils arrivent sains et saufs en pays musulman.

Muhammad al-Wazîr, *al-Hulal al-sundusiyya*

Le « monde imaginal », terre de contemplation

Nous possédons deux récits autobiographiques[49] qui décrivent de manière très précise cet événement : il accomplissait la prière derrière l'imâm quand celui-ci vint à réciter le verset : « O Mes serviteurs ! Ma Terre est vaste, adorez-Moi donc ! » (Cor. 29:56). Ravi à lui-même, Ibn Arabî poussa un cri tel que tous ceux qui étaient présents s'évanouirent. Ce fut la seule fois, précisera-t-il à son disciple Ibn Sawdakîn, qu'il lui advint de crier de la sorte au cours de son parcours spirituel. Sur cette « Terre de Dieu », qu'il appelle aussi la « Terre de la Réalité » *(ard al-haqîqa),* Ibn Arabî a écrit un « grand livre », malheureusement perdu. Mais le chapitre 8 des *Futûhât* lui est entièrement consacré. Créée à partir du surplus de l'argile d'Adam, la « Terre de la Réalité » constitue, explique-t-il, le « monde imaginai », l'isthme qui conjoint, à l'image de l'Homme Parfait, tous les ordres de réalités inférieures et supérieures, divines et créaturelles. Terre surnaturelle où tout ce qui y réside est incorruptible, vit et parle ; terre spirituelle où les corps sont d'une consistance subtile tandis que les intelligibles sont revêtus d'une forme : c'est pourquoi « les gnostiques n'y pénètrent que par l'esprit et laissent leur enveloppe chamelle en ce bas monde ». Terre de contemplation enfin, elle est le théâtre où se déploient les visions des contemplatifs, où se déroulent les rêves, où résident les âmes dans l'attente du Jugement dernier.

Cette notion de « monde imaginai » n'est pas propre à Ibn Arabî ; elle est également présente dans la gnose chiite et a fait l'objet de travaux érudits de la part d'Henri Corbin[50].

D'une richesse considérable, ces publications ont incontestablement contribué à mieux faire connaître la pensée d'Ibn Arabî en Europe. Force est de constater toutefois que le grand iranologue, qui se fondait sur une connaissance partielle des textes d'Ibn Arabî, a méconnu certains aspects doctrinaux sous-jacents à cette notion de « monde imaginai » et en outre, surestimé la fonction que lui assigne le Shaykh al-akbar.

Dans une section du chapitre 351 des *Futûhât* intitulée « La servitude », Ibn Arabî déclare : « Nul n'assume pleinement la servitude s'il ne demeure dans la "vaste Terre de Dieu" qui contient l'éternel et le contingent. Cette Terre est telle que celui qui y demeure réalise l'adoration pure due à Dieu. J'ai moi-même commencé à y adorer Dieu en 590 [1193] et nous sommes maintenant en 635 [1237][51]. » En effet, le propre de cette Terre, remarque-t-il ensuite, est d'être le réceptacle de la Souveraineté divine absolue. Ecrasante théophanie, qui pulvérise chez le contemplatif la conscience de son théomorphisme originel. Il a, dès lors, une perception directe et sans mélange de sa servitude ontologique. Qui plus est, celui qui pénètre dans la « vaste Terre de Dieu » y

demeure à tout jamais. Citant à ce sujet une parole du Prophète selon laquelle il n'y a « pas d'exil après la conquête », Ibn Arabî affirme dans un autre texte : « Celui que Dieu a illuminé Le voit en toute chose[52]. » Pour celui-là donc, Dieu n'est jamais absent. Où qu'il soit, il demeure dans la « Terre de Dieu ».

La vision suprême

De ces indications, on serait tenté de conclure, à la suite de Corbin, que le « monde imaginai » offre à l'homme le plus haut degré de contemplation de l'Être divin qu'il puisse connaître. Une contemplation somme toute imparfaite : pour sublime qu'elle soit, la théophanie sous forme imaginale n'en est pas moins *formelle* et ne saurait, par conséquent, réfléchir l'Incréé. Une remarque, incidemment insérée dans l'exposé du chapitre 351, démontre cependant qu'Ibn Arabî n'exclut pas la possibilité de théophanies *informelles* révélant l'Essence divine dans Sa Simplicité absolue, au-delà de toute forme, de toute image : « Les intelligibles ne se revêtent d'une forme qu'en raison de l'incapacité de certains esprits à appréhender ce qui est non formel. Mais ceux des gnostiques qui sont ancrés dans la connaissance de Dieu ne perçoivent pas les intelligibles dans les formes, ni les formes dans une autre consistance que la leur. Ils appréhendent chaque chose dans la nature qui lui est propre, quelle qu'elle soit. » Une autre remarque, située dans le chapitre 8 des *Futûhât,* partiellement traduit par lui, aurait dû éveiller les soupçons de Corbin : les théophanies du « monde imaginai » ont ceci de spécifique, constate Ibn Arabî, qu'elles n'arrachent pas le gnostique à lui-même, si bien qu'il conserve la conscience d'être; les autres théophanies, en revanche, « le ravissent et l'éteignent à sa contemplation, qu'il soit d'entre les prophètes ou les saints ». C'est éminemment le cas, affirme-t-il ailleurs, des théophanies *informelles*[53].

Entre la « permanence » du gnostique présent à lui-même (*baqâ)* et l'« extinction » *(fana)* de celui que sa contemplation a ravi, entre le jour et la nuit, l'écart est considérable. L'adventice ne peut contenir l'Incréé. Présent à lui-même lorsque surviennent les théophanies en mode imaginai, le contemplatif peut, selon Ibn Arabî, voir et entendre Dieu tout à la fois; mais il s'agit de théophanies *formelles,* donc créées, conditionnées et sans commune mesure avec l'Infinitude divine. Seul l'Éternel peut contempler l'Éternel. « La Réalité divine, déclare Ibn Arabî dans *Le Livre de l'extinction*[54], est trop élevée pour être contemplée par l'œil qui doit contempler, tant que subsiste une trace de la condition de créature dans l'œil du contemplant. » Aussi bien les théophanies *informelles,* qui révèlent l'Essence dans sa nudité radicale, exigent-elles l'extinction de la créature qui ignore qu'elle voit Dieu au moment même où elle Le voit puisqu'elle ne sait pas qu'elle est. Ce n'est qu'une fois revenu à lui que le contemplant jouit, *a posteriori,* du bonheur ineffable que lui a procuré cette éblouissante manifestation de l'Être divin.

N'en déduisons pas que la « servitude » qui, pleinement assumée, introduit le saint dans la « vaste Terre de Dieu », serait pour Ibn Arabî un détour inutile. Elle est, tout au

contraire, le seul chemin qui puisse, selon lui, conduire l'homme à cette « nuit » de son être où il peut contempler l'Un sans second. Un autre chapitre des *Futûhât,* intitulé « Sur la connaissance de la demeure des chemins et de la vaste Terre de Dieu [2]… », comporte sur ce point des indications d'autant plus précieuses que Fauteur ne se contente pas d'indiquer le but à atteindre, il en expose aussi les moyens. « Sache, ô mon frère, que la terre de ton corps est la véritable "vaste Terre de Dieu", où II t'a ordonné de L'adorer; car II ne t'a ordonné de L'adorer sur Sa terre qu'aussi longtemps que ton esprit habite ton corps ; dès lors qu'il le quitte tu n'es plus soumis à l'obligation légale. »

Mandaté sur terre pour accomplir le « service de Dieu » *(ibâda),* l'homme a été créé de terre et c'est à la terre que retourne son corps, parce que la terre est humble par essence. Ainsi, remarque Ibn Arabî, Dieu a « raccourci » le chemin qui doit reconduire l'homme à son origine, sa servitude ontologique. Qu'il se soumette humblement, strictement, aux obligations que Dieu lui a prescrites, qu'il fasse de son corps le lieu de l'accomplissement de sa servitude, et il pourra contempler son Souverain à chaque instant. Mais celui qui se connaît comme serviteur a encore conscience d'être, il s'attribue par conséquent une part d'être distincte de l'Être divin qui ne peut, dès lors, Se manifester à lui dans Sa plénitude. « Celui qui Me voit et sait qu'il Me voit ne Me voit pas » : telle est l'imprescriptible règle divine[55]. La connaissance suprême de Dieu implique, paradoxalement, l'ignorance la plus absolue, et la vision de Son Essence n'advient, selon une célèbre sentence souvent citée par Ibn Arabî, que « lorsque disparaît ce qui n'a jamais été et que subsiste ce qui n'a jamais cessé d'être ». Elle est donc réservée à celui qui, plongé dans la nuit de son néant originel, ne sait plus qu'il est.

Le voyage d'Ibn Arabî à Tunis a entamé un nouveau chapitre de son odyssée. Celui, d'abord, de la *siyâha :* cette longue période d'« errance » à travers le *dâr al-islâm,* le monde musulman, qui va durer quelque trente années. Une vision, qui survient alors même qu'il s'apprête à traverser pour la première fois le Détroit, souligne l'importance de ce passage d'une vie « sédentaire » vers une vie « nomade ». Grâce à ce dévoilement, Ibn Arabî sait ce que seront sa destinée et celle de ses disciples à venir. Muni de cette certitude, il commence à sillonner la terre des hommes. Et, brusquement, s'évade à tout jamais dans la « vaste Terre de Dieu ». Plongé dans la contemplation du « Compagnon Suprême », il apprend qu'il est l'« héritier des sciences de Muhammad ». Vers la même époque se situe vraisemblablement cet autre épisode visionnaire qui lui révèle que son enseignement est destiné à s'étendre sur « les deux horizons, celui d'Occident et celui d'Orient». Agé d'une trentaine d'années, Ibn Arabî va consacrer le restant de son existence à transmettre, oralement et par écrit, le précieux legs qui lui a été confié.

7

« A la distance de deux arcs ou plus près »

Près d'une année s'est écoulée lorsque Ibn Arabî revient en Andalousie, en 1194. La trêve signée quatre ans plus tôt avec les Castillans a expiré et les troupes d'Alphonse VIII ravagent la région de Séville. A Marrakech, le calife bat le rappel de ses troupes… Des épreuves personnelles viennent s'ajouter à ces troubles extérieurs. Peu après son retour, Ibn Arabî perd son père[56]. Ce décès est suivi de peu, semble- t-il, par celui de sa mère. Fils unique, il a maintenant la charge de ses deux sœurs. Sa passion de Dieu, s'empresse-t-on de lui dire dans son entourage, est incompatible avec ses nouvelles responsabilités de chef de famille : il doit prendre une charge lucrative, à laquelle lui donnent droit ses origines. Peine perdue. Ibn Arabî, adulte, n'entend pas dévier d'un iota de la direction qu'il a prise, adolescent. Qui plus est, il se met à écrire, et à écrire abondamment. Il ne se contente plus de contempler Dieu, il appelle à Dieu.

A peine rentré, il rédige un ouvrage qu'il intitule, de façon très significative, *Le Livre des contemplations des secrets sublimes (Kitâb mashâhid al-asrâr al-qudsiyya).* Destiné, selon sa propre expression, aux « héritiers », cet écrit est, de toute évidence, le fruit d'expériences récemment vécues par lui dans le « monde imaginal ». L'auteur affirme d'ailleurs d'emblée que Dieu lui a enjoint de « manifester ce livre dans le *monde sensible* ». L'introduction, riche et dense, traite essentiellement, mais avec bien des détours, de la notion d'« héritage prophétique ». On relève, déjà, des thèmes fondamentaux de l'hagiologie akbarienne, qui trouveront de plus amples développements dans les *Futûhât.* Celui, par exemple, de la distinction entre ceux des saints qui se sont définitivement « arrêtés » *(wâqifûn)* dans la Présence divine, et ceux qui reviennent *(râji'ûn)* vers les créatures afin de les guider. Suivent quatorze « contemplations » qui sont autant de face-à-face entre l'homme et son Créateur, Celui-ci rappelant à celui-là sa vocation initiale d'« Homme Parfait » *(Insân kâmil)* qui fait de lui le « lieutenant » de Dieu : « Tu es Mes Noms, le signe de Mon Essence… Celui qui te voit, Me voit. Celui qui t'honore, M'honore. Celui qui te méprise, se méprise. Celui qui t'humilie, s'humilie lui-même. Tu es Mon miroir, Ma maison, Mon habitacle ; tu es le trésor de Mon mystère, le lieu de Ma science. N'eusses-tu été, Je n'aurais été ni connu, ni adoré, ni remercié, ni renié[57]… »

C'est encore de l'Homme Parfait qu'il est question dans les *Ordonnances divines (Tadbîrât ilâhiyya),* un ouvrage rédigé peu avant ou peu après les *Contemplations.* L'incertitude

demeure, en effet, quant à la chronologie exacte des écrits datant de la période occidentale de la vie du Shaykh al-akbar. Ce traité, il est vrai, est mentionné à deux reprises dans les *Contemplations*, mais cela ne prouve rien. L'examen des textes fait apparaître qu'Ibn Arabî a bien souvent retouché des ouvrages écrits antérieurement. Cela est vrai des traités dont la rédaction s'est étalée sur une longue période comme de ceux qui ont été écrits d'un seul jet. On ignore, par conséquent, lequel de ses écrits de jeunesse fut achevé en premier et à quelle date précisément. Il est en revanche certain que la période qui suit son retour de Tunisie est celle où commence à se déployer, à une cadence accélérée, son génie littéraire.

Des *Contemplations* aux *Ordonnances divines,* le thème central, nous l'avons dit, est le même. Toutefois, le style, autant que l'approche, diffère radicalement. Les *Contemplations* sont l'œuvre d'un visionnaire : l'écriture est fugitive et cadencée, conférant à l'ouvrage une tonalité lyrique et même poétique. Dans les *Ordonnances divines* - qu'il a rédigées, précise-t-il, en quatre jours à Morôn, en Andalousie -, c'est le maître qui s'exprime : la prose est lente, discursive, l'argumentation minutieuse et détaillée. Les *Contemplations* sont une exaltation de l'homme théomorphe; les *Ordonnances,* un exposé didactique : du rôle de l'intellect, du corps, de l'âme, des sens, dans la restauration de ce théo- morphisme originel qui fera de l'aspirant, de manière effective et non plus seulement virtuelle, l'Homme Parfait, celui qui conjoint en sa personne tous les ordres de réalités divines et créaturelles. La mention, au fil du texte, de six autres de ses ouvrages témoigne du rythme intensif de la production littéraire du Shaykh al-akbar à cette époque. Tous ces livres comptent en effet parmi ses écrits de jeunesse, sans que l'on puisse affirmer catégoriquement qu'ils ont été rédigés avant les *Ordonnances.* "

Paradoxalement, cette fièvre d'écriture survient à un moment où les conditions ne sont guère des plus favorables. Désireux sans doute d'échapper aux pressions de ses proches, Ibn Arabî est le plus souvent en déplacement, dans un pays qui se prépare à la guerre. Il se trouve à Fès quand, en juin 1195, Mansûr arrive à Séville accompagné de son armée, fin prête pour la grande bataille qui va s'engager. L'affrontement, chacun le sait, sera décisif. Mais le sera-t-il en faveur des musulmans ou des chrétiens? Ibn Arabî affirme n'avoir eu pour sa part aucun doute quant à l'issue heureuse de la bataille[58]. A peine est-il rentré à Séville que les Almohades anéantissent les Castillans à Alarcos, le 18 juillet 1195. Les Andalous sont en liesse. Ils ignorent que la victoire qu'ils célèbrent est le chant du cygne de l'Espagne musulmane. Du reste, ils ont encore quelques beaux jours devant eux. Et pour le prouver, Mansûr conduit son armée jusqu'à Tolède. Mais il s'agit moins d'une conquête que d'une parade militaire destinée à conjurer le sort, à persuader l'ennemi, et plus encore à se persuader, que le royaume musulman d'Espagne est irréductible. Du moins les chrétiens renoncent-ils, dans l'immédiat, à leurs raids sur la *campana* sévillane.

Les pressions exercées sur Ibn Arabî pour le ramener dans le siècle s'intensifient de jour en jour. Pour finir, le calife intervient en personne : il convoque Ibn Arabî et

l'adjure de lui laisser le soin de trouver des partis convenables pour ses sœurs. Refus, courtois mais inflexible, du jeune shaykh, qui, pour échapper à toute nouvelle tentative, plie bagage et emmène ses sœurs à Fès[59].

Le premier séjour, apparemment bref, qu'il y a effectué deux ans auparavant lui a permis de repérer le terrain, d'établir des contacts. Beaucoup de soufis ont, comme lui, élu domicile dans la métropole marocaine, où l'environnement est semble-t-il propice à la vie spirituelle. Bientôt, un petit cercle de disciples se forme autour du jeune maître. Parmi eux se détache la figure rayonnante d'un esclave affranchi : Badr al-Habashî. Bien des poèmes d'Ibn Arabî célèbrent les vertus et la sainteté de ce compagnon éthiopien. Disciple fidèle et plus encore ami dévoué, Habashî va désormais suivre son maître pas à pas : Maroc, Espagne, Algérie, Tunisie, péninsule Arabique, Palestine, Mésopotamie, Anatolie, où la mort les sépare en 1221.

Le « voyage nocturne »

A Fès, Ibn Arabî a sans doute trouvé le refuge qui lui convient. Du moins y séjourne-t-il deux ans, et c'est dans cette ville qu'au mois de mars 1198 il achève l'un de ses plus beaux textes, l'un des plus difficiles aussi, *Le Livre du voyage nocturne (Kitâb al-isrâ).* Le terme *d'isrâ, «* voyage nocturne », renvoie dans la tradition islamique à cet épisode de la vie du Prophète où celui-ci fut miraculeusement transporté une nuit de La Mecque à Jérusalem, de Jérusalem au Trône divin. Ce pèlerinage céleste - qui, de ciel en ciel, le conduisit auprès de Dieu, « à la distance de deux arcs ou plus près » (Cor. 52:9) - n'est pas, aux yeux d'Ibn Arabî, un privilège réservé exclusivement au Prophète. Ses « héritiers» peuvent en faire l'expérience, avec cette différence, souligne-t-il, que dans le cas du Prophète cette ascension s'est effectuée corporellement, tandis que les saints ne l'accomplissent qu'en esprit. Voyage vertical donc, mais voyage *nocturne* : ce n'est qu'une fois qu'il s'est abîmé dans la nuit de son indigence ontologique que le contemplatif rencontre l'Un sans second.

Sur ce thème du « voyage nocturne », Ibn Arabî s'est exprimé à plusieurs reprises. Outre *l'Epître de la lumière,* qu'il rédige à Konya en 1205, il lui a consacré deux longs chapitres des *Futûhât.* Si le chapitre 167 se présente sous une forme allégorique, le chapitre 367 est, comme la relation de Fès, une transcription à la première personne de sa propre ascension. Toutefois, les deux récits diffèrent à plus d'un titre. Dans les *Futûhât,* la narration est linéaire, la prose sobre et lisse. Le *Voyage nocturne* est, lui, de la même veine que les *Contemplations*, avec une résonance poétique plus fortement marquée : d'un bout à l'autre le texte est en prose rimée, entrecoupé de poèmes et servi par une symbolique d'une richesse vertigineuse. Envoûté par la puissance incantatoire du rythme poétique, grisé par l'écho sonore de la rime, le lecteur est pour ainsi dire projeté hors du monde empirique. *Le Livre du voyage nocturne* est sans doute à classer parmi les plus grands chefs-d'œuvre de la littérature arabe.

De cette expérience fulgurante, Ibn Arabî tire au moins deux certitudes. La première concerne la magistrature suprême qui lui a été assignée dans l'économie de la sainteté. Tout au long de son voyage, les prophètes qu'il rencontre l'accueillent en des termes qui confirment explicitement sa désignation comme « Sceau de la sainteté ». La seconde, c'est que cette charge exige que, de la périphérie du monde musulman, il émigre vers son centre et s'y établisse.

Les adieux à l'Occident

Quelque temps plus tard, Ibn Arabî rentre en Andalousie accompagné de Habashî. Commence alors un long pèlerinage d'adieu qu'il décrit, non sans mélancolie, dans une lettre adressée à un ami, probablement Mahdawî. Algésiras, Ronda, Séville, partout Ibn Arabî prend congé de ceux qui ont été les premiers témoins de sa quête. En décembre 1198, il se trouve à Cordoue où il suit le cortège funèbre d'Averroès. C'est peut-être dans cette ville - « lieu de sublimes contemplations », écrit-il à son ami - que survient quelques semaines plus tard, en janvier 1199, un événement visionnaire qui donne naissance à un ouvrage énigmatique :
Le Phénix stupéfiant, sur le Sceau des saints et le soleil d'Occident (K. Anqâ al-mughrib...). Des données eschatologiques relatives à l'avènement de Jésus, le Sceau de la sainteté universelle, et du Mahdî y sont disséminées dans un langage volontairement crypté. Nécessaire précaution sous un régime qui fonde sa légitimité sur la prétention d'Ibn Toumert à être l'« Imâm impeccable », attendu des musulmans pour la fin des temps. La dynastie almohade apprécie peu - c'est le moins qu'on puisse dire - tout ce qui peut apparaître comme l'expression d'un millénarisme.

Après une étape à Grenade, c'est dans sa ville natale, Murcie, qu'Ibn Arabî met fin à cette tournée d'adieu :
« Dorénavant je ne visiterai plus personne aussi longtemps que je resterai », écrit-il en conclusion de sa lettre. Force est de reconnaître que durant un an et demi nous perdons toute trace de notre shaykh. Sur cette période, son œuvre, pourtant si riche en indications biographiques, reste muette.
Seule certitude : en juillet 1199, il rédige à Almeria, en l'espace de onze jours précise-t-il, *Les Couchants des étoiles (Mawâqi' al-nujûm);* d'une extrême densité, cet ouvrage traite de la relation entre les prescriptions légales auxquelles sont soumises les différentes parties du corps et les grâces qui en résultent.

L'année suivante, Ibn Arabî franchit, pour la dernière fois, le Détroit. Nous le retrouvons, en effet, en octobre 1200 à Salé, où il fait ses adieux au shaykh al-Kûmî avant de poursuivre sa route vers Marrakech. A mi-chemin, il fait halte dans un petit village berbère, qui subsiste de nos jours sous le nom de Guisser, où se produit un événement spirituel majeur: celui qui marque son accession à « la station de la proximité », la demeure spirituelle réservée, selon lui, aux « esseulés ». Après s'être

arrêté à Marrakech, puis à Fès, il remonte vers le nord. En juin 1201, il est à Bougie quand, dans une étonnante vision, il voit célébrer ses noces avec chacune des étoiles du ciel et chacune des lettres de l'alphabet. Cet épisode, comme celui qui l'a précédé à Guisser, confirme à ses yeux son élection comme Sceau de la sainteté muhammadienne. Si le premier ressortit au degré spirituel qu'implique cette fonction, le second réfère, de toute évidence, aux sciences ésotériques et sacrées que sont en islam l'astrologie et la « science des lettres » *(Uni al-hurûj),* dont le Sceau est le gardien et le dépositaire.

Continuant de longer la côte, Ibn Arabî arrive Finalement à Tunis où il réside chez le shaykh Mahdawî en compagnie de Habashî. Neuf mois plus tard, il reprend son bâton de pèlerin à destination de La Mecque. La tristesse qui imprègne l'épître où il décrit ses adieux méthodiques aux lieux et aux êtres qui ont partagé son aventure ne laisse pas de suggérer qu'il sait qu'il entreprend un voyage sans retour. S'y refuserait-il, d'ailleurs, qu'il ne pourrait assumer pleinement la fonction qui doit être la sienne et dont l'importance et l'ampleur exigent qu'il s'expatrie vers le berceau de la révélation muhammadienne. Il ne peut ignorer, en outre, que le royaume musulman d'Espagne est condamné à disparaître à plus ou moins long terme. Beaucoup d'Andalous ont éprouvé très tôt ce que Maribel Fierro appelle le « sentiment de précarité », la douloureuse intuition que, tôt ou tard, les chrétiens finiraient par avoir raison d'eux.

Rien, ou presque, ne semble justifier, à ce moment, un tel pessimisme. Le règne de Mansûr a porté l'empire almohade à son apogée. Ses succès militaires et la solide administration dont il a doté le pays semblent propres à assurer la stabilité du régime. Dans le domaine de Fart, il a poursuivi glorieusement l'œuvre entamée par son père. Des monuments, qui comptent parmi les chefs-d'œuvre de la civilisation hispano-mauresque, ont été réalisés sous son égide : la Giralda de Séville, la Koutoubiyya à Marrakech, la tour Hassan à Rabat… Intelligent et cultivé, il fut, comme son père, un mécène éclairé. Le soutien que, tour à tour, ils ont apporté à des hommes comme Ibn Tufayl, Fauteur du grand roman philosophique *Le Vivant fils du Vigilant,* à Averroès bien sûr, mais aussi à Ibn Zuhr (l'Avenzoar latin, dont le manuel de thérapeutique fut traduit en latin au XIIIe siècle), ou à Bitrûjî (l'Alpetragius dont Michel Scot traduit le traité d'astronomie dès 1217), a permis l'éclosion d'une production scientifique et philosophique dont on sait l'influence durable qu'elle aura sur l'Europe latine. Certes. Mais la Reconquista est là qui ne cesse de gagner du terrain. Treize ans après la disparition de Mansûr, ce sera la cuisante défaite de Las Navas de Tolosa et, avec elle, la lente agonie de l'Espagne musulmane.

8

Les illuminations de La Mecque

«Le père est mort… ses fils et son frère suivront son exemple[60]. » Tel fut le message que le fils aîné de Saladin, Afdal, s'empressa d'envoyer au calife Nâsir lorsque disparut le vainqueur de Hattin en mars 1193. Cet engagement à poursuivre la politique conduite par le fondateur de l'Etat ayyûbide - axée, rappelle à juste titre son fils, sur trois grands principes : orthodoxie, guerre sainte, obéissance au calife -, ses successeurs Font-ils véritablement respecté? Sur le premier et le troisième points, les historiens sont enclins à répondre par l'affirmative. La construction de nombreuses *madrasa-s,* des écoles d'enseignement religieux, le rôle qu'exercèrent dans la vie politique certains grands oulémas comme « conseillers du prince » témoignent, entre autres signes, de la volonté des souverains ayyûbides d'être les vigilants gardiens de l'islam sunnite. Conformes aussi à l'idéologie de Saladin sont les marques de déférence qu'ils multiplient à l'égard du calife de Bagdad. Fidèles vassaux de l'empire abbasside, ou s'efforçant, à tout le moins, de paraître tels, ils ont à cœur de demander au calife un diplôme d'investiture légitimant leur souveraineté territoriale. Plusieurs d'entre eux, par ailleurs, adhèrent à la *futuwwa,* une vaste congrégation organisée par le calife Nâsir avec le soutien d'un grand soufi bagdadien, Suhrawardî (m. 1234), en vue de rassembler les princes musulmans sous l'étendard du califat.

Mais, s'agissant de la poursuite du *jihâd*, la guerre sainte contre les Francs que Saladin a chassés de Jérusalem en 1187, force est de constater que ses héritiers firent montre d'une grande réticence. Les dissensions familiales qui les opposent les uns aux autres ainsi que le souci de renflouer le trésor de l'État, que Saladin a laissé exsangue, les amènent à rechercher un *modus vivendi* avec les Francs. Cette politique de « coexistence pacifique », qui les conduira à rétrocéder les villes conquises par l'illustre adversaire de Richard Cœur de Lion, suscitera parfois des réactions hostiles au sein de la population, notamment à Damas. Elle n'empêchera pas, au demeurant, l'arrivée de nouvelles croisades : le cycle des *Gesta Dei per Francos* n'est pas achevé.

La Reconquista ne laisse pas de provoquer un afflux d'émigrés andalous vers les pays du Levant. Aussi bien Ibn Arabî retrouve-t-il à son arrivée en Égypte, puis tout au long de ses pérégrinations en Orient, nombre de compatriotes. Si certains regagnent l'Andalus une fois leur pèlerinage accompli, d'autres choisissent, à l'instar d'Ibn Arabî,

de se fixer définitivement en Orient. Hospitaliers, les princes ayyûbides mettent tout en œuvre pour faciliter l'implantation de ces immigrants, y compris les soufis. Grâce à Saladin, ces derniers disposent désormais d'un vaste couvent *(khanqâh)* au Caire. Sans doute cette prévenance n'est-elle pas dénuée de tout calcul politique. En les regroupant au sein d'une organisation structurée, en les soumettant à l'autorité d'un supérieur hiérarchique, le *shaykh al-shuyûkh,* choisi par eux, les Ayyûbides se donnaient les moyens de mieux contrôler ces gyrovagues venus d'horizons lointains et parfois suspects.

Arrivé au Caire, Ibn Arabî se rend dans ce fameux couvent «dans l'espoir d'y trouver l'haleine du Compagnon Suprême ». Grande est sa déception : « On m'a conduit à une assemblée réunie dans un *khanqâh* situé dans un grand et vaste bâtiment ; j'ai constaté que leur plus grand souci et leur principale préoccupation étaient de nettoyer leurs frocs - ou devrais-je dire leurs uniformes ? - et de peigner leur barbe[61]... » De toute évidence, Ibn Arabî n'a guère apprécié cette forme de mystique organisée et communautaire, si différente de l'univers spirituel fluide, dépouillé de tout *décorum,* qu'il a connu en Occident. Certes, d'authentiques saints vivent en Orient à l'ombre de ces prestigieux couvents. Le Shaykh al-akbar, qui en a rencontré plus d'un - notamment à La Mecque, où il rédige ces lignes extraites de *l'Epître sur l'esprit de sainteté (Rûh al-quds)* -, ne l'ignore pas. Mais il n'ignore pas non plus que, pour inéluctable qu'elle soit, l'institutionnalisation du soufisme - qui est appelée à se répandre et à s'accentuer - est le signe avant- coureur d'un certain appauvrissement spirituel. La quête de Dieu, à ses yeux, est l'aventure silencieuse d'une âme qui cherche la Présence divine au plus secret d'elle-même.

« Me voici, Seigneur, tout à Toi »

En Egypte, où sévissent la peste et la famine, Ibn Arabî ne s'attarde guère. Après avoir passé le mois de ramadân 1202 au Caire, il gagne la Palestine et, de Jérusalem, se dirige vers les lieux saints. Arrive, enfin, le jour où il peut entonner le chant des pèlerins en marche vers la « Maison de Dieu » : « Me voici, Seigneur, tout à Toi, me voici ! » Sa voix se mêle à celle de milliers d'hommes et de femmes.

Venus des quatre points cardinaux, tous convergent maintenant vers la « Mère des cités », La Mecque. Et les voilà bientôt, corps contre corps, tournoyant lentement autour du temple sacré, célébrant, dans un murmure étourdissant, les louanges du Dieu unique. Comme tant d'autres, ils ont entendu le message d'Abraham qui, dans la nuit des temps, appela tous les hommes à venir accomplir le pèlerinage (Cor. 22:27). Temple cubique, voilé de noir, la Ka'ba que bâtirent Abraham et son fils fut maintes fois détruite et reconstruite. Mais la pierre angulaire que, selon la tradition, l'ange Gabriel apporta du paradis subsiste encore de nos jours, noircie, dit-on, par le péché des hommes. C'est près de cette Pierre noire, où le pèlerin entame et achève les sept circumambulations rituelles, qu'Ibn Arabî aperçoit le *fatâ,* le « Jouvenceau ».

Avant d'aborder le récit de leur rencontre, précisons qu'Ibn Arabî a déjà croisé ce

mystérieux personnage en Occident, vraisemblablement à plusieurs reprises. Un poème du *Dîwân* évoque notamment une rencontre survenue en Andalousie, largement antérieure, par conséquent, à celle de La Mecque[62]. La mention répétée du caractère silencieux du *fatâ,* que l'on retrouve en des termes analogues dans le texte des *Futûhât* relatif à l'épisode mecquois, interdit de penser qu'il s'agisse d'un autre personnage. Il est également question du *fatâ* au début du *Livre du voyage nocturne* : il apparaît comme l'initiateur, *stricto sensu,* d'Ibn Arabî dans la longue quête que figure son « voyage nocturne ». Le texte des *Futûhât* apporte davantage d'informations sur sa nature et sa fonction : « Tandis que j'accomplissais les circumambulations… je rencontrai, alors que je me trouvais devant la Pierre noire, le jouvenceau-évanescent, le locuteur-silencieux, celui-qui-n'est-ni-vivant-ni-mort, le composé-simple, l'enveloppé-enveloppant. […] Puis Dieu me fit connaître la dignité de ce jouvenceau et sa transcendance par rapport au "où" et au "quand". Lorsque je connus sa dignité et sa descente, que je vis son rang dans l'existence et son état, j'embrassai sa droite, j'essuyai la sueur de la révélation sur son front et lui déclarai : "Regarde celui qui aspire à ta compagnie et désire ton intimité !" Il me répondit par signes et par énigmes qu'il avait été créé de telle sorte qu'il ne parlât jamais autrement que par symboles. […] Il me fit un signe et je compris. La réalité de sa beauté se dévoila à moi et je devins éperdu d'amour. Je fus sans pouvoir et instantanément terrassé. Lorsque je me redressai de mon évanouissement, mes flancs foudroyés de crainte, il sut que j'avais réalisé qui il était.
[…] Il me dit : "Regarde les détails de ma constitution et l'ordonnance de ma forme ! […| Je suis la Connaissance, le Connu et le Connaissant, Je suis la Sagesse, l'Œuvre sapientiale et le Sage, […] Je suis le Verger mûr et la Récolte totale ! Lève maintenant mes voiles, et lis ce que contiennent mes inscriptions. Ce que tu constates en moi, mets-le dans ton livre et prêche-le à tous tes amis[63] » Ainsi naquirent *Les Illuminations de La Mecque*[64]. Dans l'être même du Jouvenceau, paradoxale épiphanie de « Celui qui parle » *(al-mutakallim)* mais dont la Parole est au-delà des sons, Ibn Arabî déchiffre le contenu de cette *Summa mystica* dont vont se nourrir des générations de spirituels musulmans d'Orient, d'Occident, d'Asie, d'Afrique. Que cet événement, si décisif pour l'avenir spirituel de la *umma* - cette communauté muhammadienne qui, selon Ibn Arabî, englobe toute l'humanité -, survienne à La Mecque, le « nombril de la Terre » selon la géographie arabe traditionnelle, près de la Ka'ba, le « cœur de l'univers », n'est évidemment pas indifférent. La place qu'en occupe le récit dans l'ordonnance des *Futûhât,* où il constitue le premier des cinq cent soixante chapitres que compte cet ouvrage, ne l'est pas moins.

De même que les interventions antérieures du *fatâ* ont préparé le pèlerin à recevoir les « illuminations de La Mecque », de même les divers épisodes visionnaires qui ont jalonné sa quête en Occident apparaissent comme autant d'étapes préalables à son investiture comme « Sceau muhammadien ». Une investiture qui survient également, on ne s'en étonnera pas, à son arrivée à La Mecque. La description détaillée de cet événement, qui marque la prise en charge effective de sa haute magistrature spirituelle,

figure d'ailleurs dans le prologue des *Futûhât*[65] ; c'est dire que lui aussi est intimement lié à la création de cette œuvre. Nées des révélations silencieuses du *fatâ* dont Ibn Arabî est l'interprète *(tarjumân)* auprès des hommes, les *Futûhât* sont aussi le testament du Sceau des saints.

Ibn Arabî arrive à La Mecque à la fin de l'année 598 h. (août 1202), le mois du pèlerinage correspondant au dernier du calendrier lunaire musulman. Quelque trois semaines plus tard, un vent de cendres qui plonge le Yémen dans les ténèbres, une pluie de comètes qui dansent dans le ciel d'Orient accompagnent l'avènement de l'année 599, celle qui clôt le VIe siècle de l'hégire. « J'étais en train d'accomplir les tournées rituelles, raconte Ibn Arabî, lorsque nous les aperçûmes, moi et ceux qui étaient également en train d'accomplir les circumambulations autour de la Ka'ba. Les gens s'étonnèrent; jamais on n'avait vu une nuit avec autant de comètes. Il y en eut durant toute la nuit jusqu'à l'aube. Elles étaient nombreuses et s'entrechoquaient telles des étincelles de feu, si bien qu'on ne pouvait voir les astres. En voyant cela, nous nous dîmes que c'était le signe annonciateur d'un événement grave[66]... » La Reconquista en Occident, les Francs au Proche-Orient, les Turcs qui déferlent sur l'Iran : nul besoin d'être prophète pour prédire aux musulmans des jours sombres. Le calife Nâsir l'a pressenti, qui tente de mobiliser la conscience des princes, de restaurer l'unité de la *umma.* Mais les dés sont jetés. Du fin fond des steppes asiatiques arrivera bientôt le cataclysme : les hordes mongoles qui anéantiront le califat en 1258.

Des frontières qui volent en éclat, une institution sacrée qui s'effondre... le *dâr al-islâm* vacille. Le « dépôt sacré », le patrimoine sapiential que, depuis la mort du « maître des amoureux », le Prophète, les spirituels musulmans se sont transmis de bouche à oreille doit être mis à l'abri, donc fixé par écrit. Assurer, par-delà les soubresauts de l'histoire, la sauvegarde de ce « dépôt sacré » et sa transmission aux générations à venir, c'est ce qu'entreprend Ibn Arabî en rédigeant les *Futûhât.* Puissante synthèse qui embrasse, on l'a dit, toutes les sciences spirituelles, ordonne l'héritage doctrinal des maîtres d'Orient et d'Occident. Certes. Mais les *Futûhât* sont beaucoup plus qu'une vaste encyclopédie de l'ésotérisme islamique, et la fonction du Sceau, celle que prétend assumer leur auteur, n'est pas seulement de préserver le « dépôt sacré » ; elle consiste aussi à le *vivifier.* Aussi bien Ibn Arabî ne s'est-il pas contenté de codifier la terminologie existante en précisant et en élargissant à la fois le sens des termes techniques en usage. Il l'a aussi considérablement enrichie en puisant son inspiration dans le langage coranique ou celui des traditions prophétiques : *nafas rahmânî, «* souffle miséricordieux *»fayd aqdas,* « flux sanctissime», *khalq jadîd,* «création renouvelée»..., autant de termes qui vont prendre place dans la *koinê* des « hommes de Dieu » *(ahl Allâh),* pour devenir d'un emploi si courant qu'on les retrouvera, et ce n'est pas la moindre des ironies, sous la plume des adversaires de son école. S'agissant des thèmes doctrinaux dont ce vocabulaire est le vecteur, nous avons rencontré, chemin faisant, bien des textes relatifs à ceux qui relèvent de l'hagiologie akbarienne. On a pu constater que si la notion de *walâya* apparaît très tôt

dans le soufisme, Ibn Arabî est le premier à en expliciter de manière exhaustive la nature, la fonction et la typologie. Le même constat s'impose, on va le voir, s'agissant de la doctrine ontologique et métaphysique du Shaykh al-akbar.

9

« Dieu est, et rien n'est avec Lui »

« Rien ne vient pour Toi de personne ; rien ne vient de Toi pour personne ; tout vient de Toi pour Toi, Tu es tout, et c'est tout[67]. » Ibn Arabî n'est pas l'auteur de ces lignes où s'exprime avec force le principe majeur de sa doctrine métaphysique. Elles sont du shaykh Ansarî, un soufi notoire du Khorassân mort… bien avant la naissance d'Ibn Arabî, en 1089. C'est dire que la notion de *wahdat al-wujûd,* d'« unicité de l'être » - nous reviendrons plus loin sur la genèse de cette expression fameuse -, n'a pas fait brusquement irruption au XIII^{e} siècle. Si elle n'est jamais formulée de façon explicite avant le *Doctor Maximus,* elle n'en est pas moins présente, en germe, dans la doctrine métaphysique de nombreux maîtres qui l'ont précédé. Il est remarquable à cet égard qu'Ibn Arabî commente à maintes reprises une fameuse sentence du même shaykh Ansarî (en l'attribuant à Ibn al-Arîf, qui l'a reproduite dans ses *Beautés des séances spirituelles)* : « Lorsque disparaît ce qui n'a jamais été et que subsiste ce qui n'a jamais cessé d'être… » Si, du point de vue de la réalisation spirituelle, cette formule illustre, selon lui, le degré de perfection du « serviteur pur » qui, abîmé dans la Déité, ne sait plus qu'il est, du point de vue métaphysique elle traduit l'idée que les «étants» *(mawjûdât)* n'ont pas d'être propre, que le *wujûd,* l'« être », n'appartient qu'à Dieu.

Construit à partir de la racine *wjd,* d'une très riche polysémie et dont le sens original est « trouver », le terme *wujûd* (qui correspond en français à l'infinitif passif du verbe « trouver » : « être trouvé » et donc « être là ») apparaît dans la philosophie musulmane chez al-Farâbî (m. 950) avec le sens d'«être» *(actus essendi).* C'est ce sens qu'il a dans l'expression *wahdat al-wujûd,* qui, bien que non utilisée par Ibn Arabî, définit adéquatement le thème fondamental de sa doctrine, celui de l'« unicité de l'être». Il est donc préférable d'éviter l'emploi assez fréquent (chez Izutsu par exemple) d'« unicité de l'existence », le mot « existence » impliquant, étymologiquement, une relation à une origine et ne convenant donc, à proprement parler, que pour désigner ce qui est « en dehors de Dieu ». Il faut cependant convenir qu'Ibn Arabî lui-même emploie parfois *wujûd* là où l'on attendrait plutôt *mawjûd* (l'«étant» ou l'«existant ») ou son pluriel *mawjûdât* (l'ensemble des « étants », l'univers). Seule, donc, une lecture attentive permet d'éviter les pièges de l'amphibologie.

Ibn Arabî n'est pas un philosophe et sa connaissance de la philosophie - grecque ou arabe - ne paraît pas dépasser celle qu'un homme cultivé de son époque pouvait avoir, par exemple à travers la lecture des œuvres d'un Ghazâlî ; s'il critique les philosophes dans son ouvrage *L'Effondrement des philosophes (Tahâfut al-falâsifa),* ce dernier commence par exposer leurs thèses dans *Les Buts des philosophes (Maqâsid al-falâsifa).* Mais si la pratique de cette *koinê* culturelle permet à Ibn Arabî d'employer un langage conceptuel relativement facile à traduire (c'est aussi le langage de la scolastique chrétienne médiévale), son œuvre témoigne d'une préférence manifeste pour un vocabulaire symbolique emprunté au Coran ou au *hadîth* : s'il parle parfois de *hayûlâ* (la *hylé* de la philosophie grecque) pour nommer la *materia prima,* il la désigne plutôt comme *al-habâ,* « la Poussière », terme qu'il emprunte à une parole du Prophète; de même, entre deux termes équivalents chez lui, ceux de *aql awwal* (« intellect premier ») et de *qalam* (« calame »), il privilégie habituellement le second en raison de ses références scripturaires.

Dès les générations initiales de disciples, en commençant par Sadr al-Dîn Qûnawî (qui, le premier, employa incidemment l'expression de *wahdat al-wujûd*), on voit apparaître des exposés qui, fidèles à la doctrine du Shaykh al-akbar, la formulent d'une manière plus abstraite et par là même plus accessible à des esprits occidentaux. Très caractéristique est, à cet égard, la longue introduction que donne Dawûd Qaysarî (m. 1350) à son précieux commentaire des *Fusûs.* La doctrine de l'« unicité de l'être » y est formulée selon un schéma ordonné qui permet d'en bien saisir les articulations mais qui présente l'inconvénient de la figer en un système clos. Cette tendance sera très marquée notamment chez nombre d'interprètes persans de l'enseignement d'Ibn Arabî formés au débat théologique et à l'école d'Avicenne. Sans doute est-il d'ailleurs préférable d'imiter prudemment leur exemple pour donner quelques repères à des lecteurs peu familiers avec les particularités de sa méthode.

L'unicité de l'être

La pensée musulmane et la pensée chrétienne sont affrontées à un même problème métaphysique fondamental, celui que formule au XIIIe siècle Albert le Grand (mort en 1280 et donc contemporain d'Ibn Arabî) : « *Utrum esse dicitur de Deo et suis creaturis univoce ?* » Le mot « être » a-t-il le même sens appliqué à Dieu et appliqué aux créatures, ou doit-on considérer qu'il a deux significations distinctes unies par un rapport d'analogie qui constitue un statut intermédiaire entre l'univocité et l'équivocité? La définition traditionnelle de la doctrine akbarienne comme une doctrine de l'« unicité de l'être » indique clairement que la réponse d'Ibn Arabî à cette question n'est pas celle que l'on trouvera, entre autres, chez saint Thomas d'Aquin, mais aussi chez les théologiens musulmans.

«Etre» *(wujûd)* et «quiddité» *(mâhiyya)* sont deux concepts distincts : le concept « cheval » n'implique pas nécessairement l'existence ou l'inexistence du cheval. Mais les «étants»

(al-mawjûdât) ne sont pas tels en vertu d'un «être » qui s'associerait à leur quiddité. Si la quiddité ne possède pas l'être, elle n'est rien et ne peut s'associer à rien. Si elle le possède, il n'a, par conséquent, pas à lui être ajouté. Mais si, par la pensée, on le lui soustrait, de nouveau elle n'est rien : l'être ne peut donc en aucune façon être considéré comme un accident de la quiddité, même en admettant qu'il s'agisse d'un accident d'un autre type que, par exemple, la blancheur ou la sphéricité. Rien ne peut être antérieur ou extérieur au *wujûd,* terme univoque qui s'applique également à Dieu comme au morceau de bois. La quiddité - ce qui fait qu'une chose est *telle* chose - n'est qu'une détermination, ou plutôt une autodétermination, de l'être. Sa réalité, purement négative, est celle d'une limite.

Autrement dit, ce qui définit tel étant particulier, c'est la *privation d'être* qui lui est propre et en raison de laquelle il est un cheval, une fleur, un homme, et non pas Etre pur, ou, si l'on préfère, en raison de laquelle il n'est pas Dieu. Dès lors, envisagé comme une entité autonome distincte de l'Être Absolu, l'univers est une chimère, puisqu'il ne possède pas l'être en propre. C'est en ce sens qu'Ibn Arabî déclare : « L'univers est une illusion, il n'a pas d'existence réelle, ce qui est le propre de l'imaginaire. Autrement dit, tu t'imagines qu'il est quelque chose de distinct de Dieu, subsistant par lui-même, alors qu'il n'en est rien[68]. » Par contre, si on le considère sous l'angle de sa relation à l'Être Absolu, dont il est une série infinie d'autodéterminations, l'univers est totalement réel.

Ibn Arabî ne craint donc pas d'affirmer *aussi,* en totale contradiction apparemment avec ce qui précède, que « l'existence tout entière est réalité » ou qu'« il n'y a rien d'illusoire dans l'existence »[69]. Bien des passages des *Futûhât* se font l'écho de cette dimension bilatérale inhérente à l'univers : « L'univers n'est ni être pur ni pur néant. Il est tout entier magie : il te fait croire qu'il est Dieu et il n'est pas Dieu ; il te fait croire qu'il est création et il n'est pas création, car il n'est ni ceci ni cela sous tous les rapports[70]»; « Des réalités de l'univers, on ne peut dire ni qu'elles sont Dieu ni qu'elles sont autres que Lui[71]» ; « Si tu dis [de l'univers] qu'il est réel, tu dis vrai ; si tu dis qu'il est illusoire, tu ne mens pas[72]. » «Tout ce que nous percevons est l'Etre de Dieu dans les essences des possibles. Du point de vue de l'ipséité, c'est son Être ; du point de vue de la diversité des formes, ce sont les essences des possibles. [...] Sous le rapport de l'unicité de son existence [...], c'est Dieu, car II est l'Un, l'Unique; sous le rapport de la multiplicité de ses formes, c'est l'univers[73]. » L'expression de *wahdat al-wujûd,* « unicité de l'être », par laquelle on désigne communément la doctrine métaphysique du Shaykh al-akbar, semble, au vu de ces extraits, refléter fidèlement sa pensée.

Toutefois, si elle rend bien compte du principe majeur qui sous-tend sa cosmogonie - à savoir qu'il n'y a d'être que l'Être de Dieu, unique dans Son principe, multiple dans les formes de Sa manifestation -, elle la réduit dangereusement en l'amputant d'un autre principe tout aussi fondamental dans la perspective akbarienne. En effet, une lecture superficielle, ou malintentionnée, de ces textes, et de bien d'autres d'une teneur similaire, peut conduire à conclure que, si « Dieu est l'être des choses », il s'ensuit

nécessairement que « les choses sont Dieu », que « tout est Dieu », y compris, par conséquent, un chien, une table, une poubelle, etc. Interprétation aussi simpliste qu'erronée, que l'on retrouve constamment chez les adversaires d'Ibn Arabî. Il est significatif que dans le *Wujûd al-haqq,* un ouvrage où il répond aux adversaires d'Ibn Arabî, Nâbulusî (m. 1731), l'un des grands représentants de l'école akbarienne à l'époque ottomane, prenne soin d'entrée de jeu de spécifier que « les choses ne sont pas Dieu » bien qu'« Il soit le *wujûd* ». Affirmation réitérée à plusieurs reprises, tout comme celle de la nécessaire distinction entre l'Être de Dieu et les « étants ». Ibn Arabî ne dit pas autre chose lorsqu'il déclare : « Il est Lui, et les choses sont les choses[74] », ou encore : « Le Réel est le Réel, le créaturel est le créaturel *(al-Haqq haqq wa-l khalq khalq)*[75] ».

Les « exemplaires éternels » et la science divine

Les « étants » ne sont pas Dieu et ne peuvent être confondus avec Lui, car ils sont par essence des « possibles » :
« Sache que l'univers est tout ce qui est "autre que Dieu" et ce n'est rien d'autre que les "possibles", qu'ils existent ou non. [...] Le statut de "possible" leur est inhérent *qu'ils soient existenciés ou non* ; c'est leur statut ontologique[76]. » Les possibles ne sont ni pur néant - qui est ce qui ne peut être -, ni être pur - qui est ce qui ne peut pas ne pas être ; ils sont *de toute éternité* et *pour l'éternité* entre ceci et cela : « L'être pur ne peut recevoir le néant, depuis l'éternité sans commencement et pour l'éternité sans fin; le pur néant ne peut recevoir l'existence, depuis l'éternité sans commencement et pour l'éternité sans fin ; la pure possibilité peut recevoir l'existence pour une raison, et recevoir le néant pour une raison, depuis l'éternité sans commencement et pour l'éternité sans fin. L'être pur est Dieu et rien d'autre. Le pur néant est ce qui ne peut pas être et rien d'autre. La pure possibilité est l'univers et rien d'autre ; son degré [ontologique] est entre l'être pur et le pur néant; ce qui, en lui, est tourné vers le néant reçoit le néant, ce qui en lui est tourné vers l'être reçoit l'existence[77]. » Les « possibles » sont également enclins à être existenciés ou à ne pas l'être; c'est le *Fiat* divin qui infléchit leur propension à l'existenciation.

Mais puisque les « étants » possèdent le statut de « possible » antérieurement à leur existenciation, cela implique qu'ils sont présents, en tant que « possibles non existenciés», lorsque intervient l'Ordre existenciateur qui les manifeste sur le plan cosmique. Ces « possibles non existenciés » auxquels s'adresse la Parole existenciatrice, ce sont les «entités immuables» *(a'yân thâbita),* ou, pour reprendre la terminologie eckhartienne, nos « exemplaires » éternels. N'eussions-nous été présents à Dieu, nous n'aurions pu, souligne Ibn Arabî, entendre le « Sois ! » qui s'adresse nécessairement à ce qui possède l'ouïe[78]. Cela ne signifie en aucun cas que les « possibles » sont co-éternels à Dieu, mais qu'ils sont éternellement connus de Lui, présents dans Sa science. Dieu *est* de toute éternité, Il est donc Savant de toute éternité et connaît, en conséquence, l'univers de

toute éternité : « La connaissance que Dieu a de Lui est identique à la connaissance qu'il a de l'univers, car l'univers est éternellement connu de Lui, même lorsqu'il est qualifié d'inexistant. Par contre l'univers, à ce moment, s'ignore lui-même puisqu'il n'existe pas. [...] Il ne cesse jamais d'être et, par conséquent, Sa science ne cesse jamais d'être; et Sa science de Lui-même est Sa science de l'univers; Il ne cesse donc jamais de connaître l'univers. Par conséquent Il connaît l'univers à l'état de non-existence; *Il l'a existencié selon ce qu'il était dans Sa science*[79]. »

La notion de *thubût,* « immutabilité », c'est-à-dire le mode de présence des possibles dans la science divine, a pour corollaire celle de « prédisposition » *(istidâd),* sous-jacente dans ce passage. Dieu, connaissant les « entités immuables », connaît leurs prédispositions, ce qu'elles sont par essence appelées à être, et Il les existencie selon ce qu'elles doivent être : « Ce que tu étais à l'état de *thubût* n'est pas autre chose que ce que tu es à l'état d'existence, si tant est que l'on puisse parler d'existence à ton propos[80] ! » « Les "étants", en tant qu'ils sont distincts, sont la manifestation de Dieu dans les lieux de manifestation que sont les "entités" des possibles, selon la prédisposition propre à ces possibles[81]. » Afin d'éviter toute confusion quant aux « essences » et aux « prédispositions » dont il est ici question, rappelons que la positivité que leur attribue inévitablement le langage ne doit pas nous abuser : elles sont proprement des *limites* car ce qui constitue tel « étant » comme distinct des autres, ce qui en fait un *hapax,* c'est un *manque d'être* qui définit son identité comme l'ombre qui l'entoure définit la forme et l'étendue d'une surface éclairée, c'est sa part singulière de néant.

Métaphysiquement, l'épineux problème du libre arbitre, qui, en islam comme en chrétienté, n'a cessé de tourmenter les théologiens, ne se pose pas : Dieu ne veut que ce qu'il sait devoir être. C'est ce que rappelle l'Émir Abd el-Kader dans ce passage du *Livre des haltes* : « Son acte et Son choix en toute chose sont ce qu'exige l'essence de cette chose. En effet, les prédispositions universelles ne sont pas extrinsèques aux choses. Or Ses actes sont déterminés par Sa science ; et Sa science, à son tour, est déterminée par son objet[82] » A ceux, donc, qui Lui objecteront au jour du Jugement qu'ils n'ont péché que par Sa volonté, Dieu répondra :
«Je t'ai manifesté dans l'existence conformément à la science que tu m'as donnée de ton essence[83]. »

« Il ne cesse d'être et tu ne cesses de n'être pas »

Contemplées par Dieu, connues de Lui, les «entités immuables » ne se connaissent pas. Dieu sait qu'elles sont, mais elles ne savent pas qu'il est et ne savent pas qu'elles sont. Nullement synonyme d'existence, le *thubût* constitue donc une « non-existence relative » *(adam idâfî)*[84] ; présentes à Dieu, les « entités immuables » sont absentes d'elles- mêmes[85]. C'est la Parole Existenciatrice qui, en les manifestant *ad extra*, les pourvoit d'une conscience distinctive. Elles savent désormais qu'elles sont : « Le

possible ne se découvre à lui-même *qu'après* l'existenciation par le *Fiat ;* c'est alors qu'il se découvre lui-même, qu'il se connaît et contemple son entité[86]. » Mais, et ce point est capital dans la doctrine ontologique d'Ibn Arabî, les « entités immuables » n'acquièrent pas pour autant l'« existence », que leur interdit le statut ontologique de « possible » : elles en sont seulement « revêtues»[87]. D'une «non-existence relative» *(adam idâfî),* les « entités des possibles » passent à une existence empruntée et donc « relative »[88].

C'est pourquoi Ibn Arabî affirme que les « possibles » ne quittent jamais le *thubût*[89]; autrement dit, ils ne possèdent jamais l'existence rigoureusement parlant: «L'être Lui appartient et la non-existence t'appartient ; Il ne cesse d'être et tu ne cesses de n'être pas[90]. » « Sache que Dieu seul est qualifié par l'être et aucun possible ne l'est. Bien plus, je dis que Dieu est l'existence même *(ayn al-wujûd).* C'est le sens du *hadîth* : "Dieu est [*kâna,* que l'on traduit généralement par 'était', a grammaticalement, remarque Ibn Arabî, valeur de présent] et rien n'est avec Lui." Il [le Prophète] a voulu dire par là : "Dieu est *(Allah mawjûd)* et aucune chose n'est[91]."» De façon plus abrupte, il affirme dans les *Fusûs* que les possibles « n'ont jamais senti le parfum de l'existence[92]». Manifestés *ad extra,* les «possibles» n'acquièrent pas l'existence mais uniquement, insiste-t-il, la capacité à être des lieux de manifestation *(mazâhir)* de l'Être Réel, à la mesure de leur prédisposition essentielle[93].

10

« Où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu »

« J'étais un trésor caché et J'aimais à être connu ; aussi J'ai créé les créatures et Me suis fait connaître d'elles. Ainsi elles m'ont connu par Moi. » La cosmogenèse, selon l'interprétation que le Shaykh al-akbar donne de ce « propos divin » *(hadîth qudsî)* maintes et maintes fois commenté par lui (mais dont les juristes nient le plus souvent l'authenticité), prend sa source dans le désir de Dieu de Se révéler. Aspirant à répandre Sa Lumière, Il extrait les « possibles » des ténèbres de l'ignorance absolue que constitue le néant, pour les projeter sous le soleil de Son Être, afin qu'ils Le contemplent et qu'il Se contemple en eux.

Certes, sous le rapport de Son Essence, radicalement simple et inconditionnée, « Dieu est indépendant des mondes » (Cor. 3:97). Il se suffit à Lui-même et n'a nul besoin des créatures. Toutefois, remarque l'auteur des *Futûhât,* la Divinité *(ulûhiyya),* c'est-à-dire Dieu en tant qu'il inclut les déterminations *ad intra* que sont les Noms ou Attributs, a nécessairement besoin d'un *ma'lûh,* d'un objet sur lequel exercer en acte Son statut de Divinité : « Dieu, du point de vue de Son Essence et de Son Être, est "indépendant des mondes". Cependant, en tant qu'il est "Seigneur" Il a besoin de vassaux, sans le moindre doute[94] » ; « L'Être Réel, du point de vue de Son Unicité et de Son Essence, n'est pas ce qu'on appelle "Dieu" ou "Seigneur", car de ce point de vue II exclut toute assignation. Ce qu'on appelle "Seigneur" a besoin d'un vassal, ce qu'on appelle "Dieu" a besoin d'un objet sur lequel exercer sa divinité[95]. »

Fidèle à la pensée du Shaykh al-akbar, l'Émir Abd el- Kader affirme à son tour : « Sans Dieu, la créature ne serait pas existenciée et sans la créature, Dieu ne serait pas manifesté. Sache cependant que Dieu, pour Se manifester par Son Essence à son Essence, n'a nul besoin des créatures puisque sous le rapport de Son Essence, Il est absolument "indépendant à l'égard des mondes" et même de Ses propres Noms… En revanche, lorsqu'il se manifeste avec Ses Noms et Ses Attributs, ce qui implique la manifestation de leurs effets, Il a besoin des créatures[96]. »

De même que Son immanence laisse intacte Sa transcendance et vice versa, ces deux aspects de l'Être Unique, le Dieu indépendant des mondes et le Dieu solidaire des créatures sont éternellement concomitants et compatibles en raison de la *coincidentia*

oppositorum qu'il revendique en s'affirmant « le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché » (Cor. 57:3). Ils correspondent aux deux degrés ontologiques qu'Ibn Arabî désigne respectivement comme l'« Unicité absolue », celle de l'Essence inconditionnée, et l' « Unicité de la multiplicité », celle de la Divinité en tant qu'elle inclut les Noms. De l'unité *exclusive* de toute pluralité - que, pour écarter toute ambiguïté, il est sans doute préférable de désigner comme « unitude » - à l'unité *inclusive,* qui implique une différenciation interne, celle des Noms, le passage se fait par ce qu'Ibn Arabî appelle *al-fayd al-aqdas,* l'« effusion sanctissime » (que Maître Eckhart nomme *bullitio).*

L'Assemblée des Noms divins

Les Noms ne sont pas l'Essence, et pourtant ils ne sont pas autre chose que Celui qu'ils désignent : « Chaque Nom divin désigne à la fois l'Essence et le sens particulier qu'il véhicule et qu'il réclame. En tant qu'il désigne l'Essence, il inclut tous les autres Noms, en tant qu'il réfère au sens qui lui est spécifique, il se distingue des autres Noms [...]. Le Nom est donc le Nommé sous le rapport de l'Essence, il est autre que le Nommé sous le rapport du sens particulier qu'il véhicule[97] » Pas plus que la création n'affecte Son éternelle solitude, la pluralité des Noms n'altère pas la radicale simplicité de l'Essence. Dans sa nudité, l'Essence est à jamais inconnue et inconnaissable. Exclusive de toute multiplicité, elle ignore les créatures, elle ignore les Noms. De ce point de vue, « Dieu est et rien n'est avec Lui », et l'univers est rigoureusement inexistant. C'est du « Trésor caché » qui aspire à dévoiler ses richesses, c'est-à-dire de l'Être en tant qu'il contient la multiplicité des Noms, qu'il puise à chaque instant son existence.

Cette apparition du monde à l'existence va être opérée par l'« effusion sainte » *(al-fayd al-muqaddas)* - *ebullitio* dans le vocabulaire de Maître Eckhart. Il est à peine besoin de préciser que les « opérations » dont nous parlons s'accomplissent dans l'éternel Présent divin et que seule la structure du langage humain impose de les décrire comme se déroulant successivement dans une durée. Présents dans l'« unité inclusive », les Noms sollicitent des *mazâhir,* des «réceptacles épiphaniques », de sorte qu'ils puissent se différencier en acte: «N'eussent été les possibles, nul effet des Noms divins n'aurait été manifesté; et le nom est identique au nommé particulièrement quand il s'agit des Noms divins[98]. »

A plusieurs reprises (dans le *Anqâ,* dans *l'Inshâ al- dawâ'ir,* dans les *Futûhât),* Ibn Arabî décrit la dramaturgie divine qui se conclura par la manifestation *ad extra* de la multiplicité interne à l'unité. « Les Noms se rassemblèrent en présence du Nommé; ils contemplèrent leurs réalités et leurs significations propres et réclamèrent de manifester leurs effets afin que leurs entités se distinguent les unes des autres[99]... » Un soupir cosmique va résoudre la tension intradivine que symbolise le désir amoureux du « Trésor caché » d'être connu et qu'explicite la scène grandiose de l'« Assemblée des Noms». L'«expir» ou le « souffle du Tout-Miséricordieux » *(nafas al-rahmân,* une

expression empruntée au langage prophétique) produit la « Nuée » *(al-amâ),* qu'Ibn Arabî appelle aussi - empruntant cette formule au soufi andalou Ibn Barrajân - « la réalité dont toute chose est créée », autrement dit la *materia prima.*
Connus de Dieu de toute éternité, les « possibles » apparaissent donc en mode distinctif dans la « Nuée ». Présents à Dieu, ils sont absents d'eux-mêmes jusqu'à ce que retentisse le « Sois ! » qui les projette *ad extra* : « Le Souffle a pour origine Son amour des créatures dont Il voulait Se faire connaître afin qu'elles Le connaissent. Ainsi apparut la Nuée, que l'on appelle "la réalité dont toute chose est créée". Cette Nuée est la Substance du cosmos, aussi reçoit-elle toutes les formes, les esprits, les composés de l'univers; c'est un réceptacle infini… Lorsque nous entendîmes Sa parole "Sois!", alors que nous étions des entités immuables dans la substance de la Nuée, nous ne pûmes nous détourner de l'existence[100] » De même, remarque Ibn Arabî, que l'expiration humaine produit des phonèmes, le Souffle du Miséricordieux génère des *kalimât,* des paroles dont la somme constitue l'univers : « L'univers n'est rien d'autre que Ses paroles[101]. » Nous sommes des lettres dont Il est le sens[102].

La création est doublement un acte de *futuwwa,* de générosité divine, à l'égard des Noms et à l'égard des créatures. Les «possibles» étant revêtus de l'existence, les Noms peuvent exercer leur autorité *(hukm) ;* la requête des Noms ayant été satisfaite, les « possibles » peuvent se connaître et connaître Dieu. Aussi bien Ibn Arabî n'hésite-t-il pas à dire que les Noms sont notre subsistance autant que nous sommes la leur. Et que sont les Noms sinon le Nommé ? «Étant donné que l'univers ne subsiste que par Dieu et étant donné que l'attribut divin ne subsiste qu'à travers l'univers, chacun des deux est la subsistance de l'autre, chacun se nourrit de l'autre[103]… »

Comme d'autres spirituels, musulmans et non musulmans, Ibn Arabî a recours à diverses métaphores pour exprimer cette subtile relation entre *haqq* et *khalq,* entre Dieu et Sa création : celle de la lumière, dont les rayons ne sont visibles que s'il y a un objet pour les réverbérer, celle de l'ombre, qui, pareillement, ne se manifeste en acte qu'à condition d'être projetée sur une surface. Les Noms sont l'ombre de Dieu, les rayons de Son Essence… Les créatures sont les réceptacles qui les réfléchissent à plus ou moins grande échelle selon leur configuration propre, c'est- à-dire selon leur prédisposition essentielle. De même que les rayons ne sont ni le soleil ni autre chose que le soleil, les Noms ne sont pas Dieu, mais ils ne sont pas autre chose que le Nommé. On peut donc dire de l'univers qu'« il n'est rien d'autre que Ses noms[104] » ou qu'« il est l'ombre de Dieu[105] », ou bien encore qu'« il n'est rien d'autre que Son épiphanisation dans les formes des entités immutables qui ne pourraient exister sans cela[106] ».

Lieux épiphaniques de l'Être, les créatures sont pareilles aux formes que réfléchit un miroir, réelles et visibles à l'œil nu et pourtant absolument chimériques : que celui qui se regarde dans le miroir se retire, aussitôt elles s'évanouissent dans le néant. Ainsi en va-t-il des « étants ». Au moment même où l'un d'eux apparaît à l'existence, sa nature ontologique de « possible » le ramène au néant; dépourvu d'être propre, il est voué par

nature au non-être. Ce sont les théophanies, incessantes et perpétuellement nouvelles, qui, à chaque instant, le revêtent d'une existence neuve : « "Non, en vérité, ils sont dans la confusion quant à la re-création *(khalq jadîd)"* (Cor. 50:15) : l'entité de chaque étant est renouvelée à chaque instant et il ne peut en être autrement car Dieu ne cesse jamais d'être l'Agent de l'existence des possibles[107]. »
« A chaque instant le cosmos, du point de vue de sa forme, subit une nouvelle création, dans laquelle il n'y a pas de répétition[108]. » L'instant où une chose cesse d'être est celui- là même où Dieu la revêt d'une autre existence, similaire mais non identique à la précédente. A nos regards infirmes, l'univers semble donc posséder une existence continue.

« Le cœur de Mon serviteur croyant Me contient »

« Celui qui ne contemple pas les théophanies par le cœur les nie[109]. » Insaisissables, fulgurantes, les théophanies ne s'offrent qu'au regard du cœur - le cœur spirituel, bien entendu, au sujet duquel Ibn Arabî déclare : « Sachez que le cœur est un miroir poli, une face totalement incorruptible[110]. » Un « propos divin » cher aux spirituels musulmans affirme d'ailleurs : « Mon ciel et Ma terre ne Me contiennent pas, mais le cœur de Mon serviteur croyant Me contient. » Si limpide qu'il s'y contemple, si vaste qu'il y demeure, le cœur, celui de l'Homme Parfait, est à la fois l'organe des connaissances spirituelles et l'habitacle de Dieu. Certes. Mais, comme les intempéries corrodent le métal, *l'ego* et les passions qu'il génère nécrosent le cœur, lentement mais sûrement. Au flux incessant des théophanies qui ne cessent de l'irradier à chaque fraction de seconde, le cœur, inerte, reste désormais insensible. Pour le régénérer, lui restituer sa transparence originelle, il n'est qu'un seul moyen, une seule voie : la mise à mort de cette puissante illusion qu'est *l'ego*. Souvenons-nous de ce *hadîth* que nous avons rencontré à propos des « héros » qui ont brisé leur « idole » : « Celui que J'aime, Je suis sa vue par laquelle il voit… » Celui dont Dieu est la vue, remarque Ibn Arabî, voit Dieu par Dieu[111]. Le cœur purifié des accrétions de l'âme chamelle, « le gnostique perçoit les théophanies en permanence, et pour lui, l'épiphanisation ne cesse jamais[112] ».

Si toutes les créatures sont les réceptacles de Dieu, elles ne le sont pas, on l'aura compris, de manière égale. C'est leur «prédisposition» essentielle, qu'elles possèdent de toute éternité, qui détermine leur capacité à réfléchir, de façon plus ou moins ample et fidèle, le *Mutajallî, «* Celui qui s'épiphanise ». « Je suis conforme à l'opinion que Mon serviteur a de Moi », énonce un « propos divin » ; de même que l'eau prend nécessairement la couleur du réceptacle qui la contient, les théophanies, observe Ibn Arabî à propos de ce *hadîth,* sont conditionnées par le réceptacle qui les accueille et dont elles épousent la configuration[113]. Il s'ensuit que tout homme ne connaît et ne reconnaît que le dieu qu'il est apte à contenir et que le Shaykh al-akbar appelle le « Dieu créé dans les croyances » : « Ce Dieu créé dans les croyances est Celui dont le cœur

contient la forme, c'est Celui qui s'épiphanise à lui et qu'il connaît[114] » ; « Si Dieu se manifeste à lui dans cette croyance, il Le reconnaît, dans le cas contraire, il Le renie[115]. » Cette tragédie du Dieu exclu, renié, le gnostique la transcende. Il a pleinement réalisé la signification du verset coranique qui affirme : « Où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu » (2:115). II sait, ou plutôt il voit, qu'il n'est rien dans l'univers qui ne soit un lieu épiphanique. « Toutes les formes sensibles et intelligibles sont Ses lieux de manifestation[116]. » Aucune chose, en conséquence, n'est dépourvue d'un point d'appui *in divinis :* « Il n'y a aucun statut manifesté dans le monde qui n'ait son principe *in divinis*[117]*»;* «L'appui divin consiste dans le fait que les Noms sont les appuis des lieux de manifestation dans lesquels ils exercent leurs effets[118]. » Ce « point d'appui » - qui n'est pas autre chose que le Nom qui, dans l'instant présent, « gouverne » la créature - constitue la « face particulière » de toute chose, sa « réalité essentielle » : « Toute réalité dans le monde est un signe qui nous oriente vers une réalité divine, laquelle est le point d'appui de son existence et le lieu de son retour[119] » ; « Il n'est aucune chose qui soit dépourvue d'une face de Lui - qu'il soit exalté ! Il est la réalité de cette face[120].» D'où l'idolâtrie: toute chose, d'ordre sensible ou intelligible, peut être un objet d'adoration en raison de cette Face divine qu'elle possède et qui est cela même qui, en elle, est adoré. Aussi Ibn Arabî affirme-t-il : « En tout adoré Dieu possède une face[121] » ; ou bien encore : « Dieu est l'adoré en tout adoré[122]. » A quelque culte qu'ils s'adonnent, les hommes, déclare le Shaykh, n'adorent jamais que Dieu, qu'ils le sachent ou non.

> Mon cœur est devenu capable de toutes les formes
> Une prairie pour les gazelles, un couvent pour les moines,
> Un temple pour les idoles, une Ka'ba pour le pèlerin,
> Les Tables de la Thora, le Livre du Coran.
> Je professe la religion de l'Amour, et quelque direction Que prenne sa monture, l'Amour est ma Religion et ma Foi[123].

Prenons garde. L'œcuménisme qui s'affirme dans ce fameux poème n'est pas - quoi qu'en disent les détracteurs d'Ibn Arabî, mais aussi certains de ses admirateurs - une invite à la confusion des langues. Rien n'est plus étranger à l'auteur des *Futûhât* que le gélatineux syncrétisme dont la littérature du New Age est le plus récent avatar. Si, en toute croyance, au sens le plus large de ce terme, le spirituel perçoit une manifestation de l'universelle Vérité, il ne s'en tient pas moins résolument à sa propre Loi[124]. Cette Loi lui prescrit une forme déterminée d'adoration à laquelle il se conforme strictement ; mais elle affirme aussi : « Ton Seigneur a décrété *(qadâ)* que vous n'adoriez que Lui » (Cor. 17:23). Or il ne s'agit pas là - contrairement à l'interprétation courante- d'un décret *prescriptif (auquel* on peut donc éventuellement désobéir), mais de l'imposition aux créatures d'un statut inamissible. Nul ne peut s'y soustraire. Tous les hommes, en

conclut Ibn Arabî, adorent Dieu - y compris ceux qui affirment s'y refuser, y compris les idolâtres - puisque telle est Son imprescriptible volonté[125]. Tous les êtres sont donc voués, *in fine,* à la Miséricorde divine en laquelle ils ont reçu l'existence par l'« expir du Tout-Miséricordieux ».

« Ma Miséricorde embrasse toute chose »

Autre référence scripturaire fondamentale, le verset où Dieu dit : « Ma Miséricorde embrasse toute chose » (Cor. 7:156). C'est donc encore une fois en se fondant sur le texte sacré - et sur cette lecture *littérale* du Livre qui, nous le verrons, commande toujours l'herméneutique akbarienne - qu'Ibn Arabî élabore une doctrine de l'apocatastase[126] (qu'il serait intéressant de comparer à celle de Jean Scot Érigène, comme lui accusé de panthéisme.) « Ô Mes serviteurs qui avez transgressé à vos propres dépens, ne désespérez pas de la Miséricorde de Dieu, en vérité Dieu pardonne *tous* les péchés » (Cor. 39:53). Cet énoncé, affirme Ibn Arabî, n'est pas susceptible d'abrogation et, contrairement à ce que prétendent bien des commentateurs du Coran, il n'est pas inconciliable avec les versets qui affirment l'éternité du séjour infernal pour certains damnés[127]. Dieu, remarque-t-il ailleurs, nous a certes informés qu'il remplirait le Paradis et l'Enfer et que, pour certains, le séjour infernal serait éternel. « Mais il n'y a aucun texte scripturaire relatif à l'éternité du châtiment *en tant qu'il est souffrance*[128]. »

Les «gens de l'Enfer», ceux qui, à la différence des croyants pécheurs pour qui il ne sera qu'un séjour provisoire, sont condamnés à y rester n'en sortiront effectivement jamais. Toutefois, déclare Ibn Arabî, lorsque le temps de la sanction sera accompli, au lieu de produire de la souffrance, le châtiment leur procurera une forme de félicité : « Ainsi se vérifieront [à la fois] Sa parole "Ma Miséricorde précède Ma colère" (transmise par un *hadîth qudsî),* Sa parole "Certes, Je remplirai l'Enfer…" (Cor. 7:18) et Sa parole "Ma Miséricorde embrasse toute chose" (Cor. 7:156). Ce que j'ai dévoilé à ce sujet, je ne l'ai pas divulgué par un libre choix mais parce que la Parole divine elle-même l'exigeait; j'ai donc agi en cela comme celui qui choisit contraint et forcé[129]. » Si l'universalité de la Miséricorde divine ne souffre aucune exception, si nulle créature, fût-elle la pire, ne peut être vouée à un châtiment éternel, il en résulte une conséquence que suggère un passage où Ibn Arabî relate un dialogue entre le soufi Sahl al-Tustarî (m. 896) et Iblîs, le diable: «Je suis une de ces choses que Sa Miséricorde embrasse », déclare Iblîs. « Sur ce problème, commente Ibn Arabî, c'est Iblîs qui avait été le maître de Sahl[130]»

11

Les deux horizons

Au rendez-vous que Dieu leur a fixé, tous sont présents : Arabes, Kurdes, Iraniens… Lieu de prière et de recueillement, le sanctuaire de La Mecque est aussi un lieu de rencontre où se côtoient une multitude d'ethnies, de langues et de cultures. A l'exemple de nombreux pèlerins, le Shaykh met son séjour à profit pour enrichir ses connaissances et approfondir l'étude du *hadîth*. Deux ans s'écouleront avant qu'il ne se décide à reprendre la route. Au cours de cette longue halte, de nouvelles œuvres - outre les *Futûhât,* qu'il commence à rédiger - voient le jour. *La Parure des abdâl,* qu'il écrit le 27 janvier 1203 à l'intention de deux disciples dont Habashî, traite des quatre piliers de la *via purgativa*[131] : le silence, la réclusion, le jeûne, la veille.

Est-ce à dire qu'il suffit de s'abstenir de parler, de côtoyer ses semblables, de manger, de dormir, pour parvenir au rang des *abdâl,* lesquels appartiennent à l'élite spirituelle qui veille sur l'univers? Ces pratiques contribuent - tous les maîtres en conviennent - à tuer le « vieil homme ». Toutefois, si l'ascèse des sens est la condition *sine qua non* de toute métamorphose spirituelle, ce n'est, souligne le Shaykh, que dans le silence du mental, l'oubli de soi, le jeûne de l'intellect, la veille du cœur que s'accomplit le miracle de la palingénésie, de la re-naissance de l'Homme Parfait.

Moins d'un an plus tard Ibn Arabî rédige le *Rûh al-quds, l'Epître sur l'esprit de sainteté,* qui, nous l'avons vu, évoque la sainteté, ou, devrions-nous dire, la *simplicité* de ses maîtres occidentaux. Puis, en 1204, il compose *La Couronne des épîtres (Tâj al-rasâ' il),* huit lettres en prose rimée adressées à la Ka'ba dont il célèbre la noblesse. A ces ouvrages écrits d'une traite, à ceux dont il achève la rédaction entamée en Occident, il faut ajouter le *Tarjumân al-ashwâq, L'Interprète des désirs ardents*. C'est, à vrai dire, beaucoup plus tard, à la fin de l'année 1214, que seront couchés par écrit les poèmes que regroupe ce petit recueil. Mais c'est en 1202, à l'ombre de la Ka'ba, que le poète enfante ce chant d'amour où, sans plus de retenue, il déverse les flots de la passion qui le consume.

N'en déplaise à ceux qui n'ont su voir en lui qu'« un grammairien de l'ésotérisme », Ibn Arabî est aussi, ou, mieux, est d'abord un spirituel éperdu d'amour. Il y a longtemps, bien sûr, que la passion de Dieu l'habite et le possède. Mais cette nuit-là, lorsque le Mystère divin se manifeste à lui en la personne d'une jeune Persane du nom de Nizâm, le désir qui l'embrase éclate dans le dire poétique. Est-il besoin de préciser que l'amour

courtois, voire sensuel, qui affleure dans chaque vers du *Tarjumân* n'est que l'expression, en mode symbolique, de l'ineffable, l'insoutenable désir de Dieu? Certes, c'est bien la rencontre avec un être de chair et de sang qu'Ibn Arabî décrit dans le prologue du *Tarjumân* ; une femme dont il ne craint pas de louer la grâce physique autant que la noblesse d'âme. Cependant, comme l'a montré Corbin en de très belles pages de *L'Imagination créatrice,* c'est la figure de la *Sophia divine* que le Shaykh contemple et vénère en Nizâm. Cela, évidemment, nul n'est obligé de le croire; et devant les insinuations malveillantes de quelques juristes belliqueux, le Shaykh sera contraint de rédiger un commentaire détaillé de ce recueil afin de prouver la pureté de ses intentions.

Traduit dès 1911 par Nicholson en anglais et partiellement en français plus récemment[132], le *Tarjumân* a joui en Occident d'un succès auquel le travail de Corbin n'est certainement pas étranger. Cet enthousiasme est pleinement justifié : le *Tarjumân* compte parmi les chefs-d'œuvre de la poésie arabe classique. Il ne représente cependant qu'une *infime portion* de la production poétique d'Ibn Arabî. Fractionnée en de multiples recueils, dispersée en d'innombrables fonds manuscrits de bibliothèques publiques et privées, une large part du corpus poétique d'Ibn Arabî reste en effet à explorer. Cette dispersion matérielle résulte aussi, à n'en pas douter, des conditions qui ont accompagné l'écriture: improvisés au gré d'une inspiration vagabonde, les vers jaillissent n'importe où, n'importe quand. Ibn Arabî tentera d'ailleurs de pallier cet éclatement en rassemblant l'ensemble de sa production poétique dans une somme unique, le *Recueil des connaissances divines* dont, malheureusement, nous ne possédons pas à l'heure actuelle de manuscrit complet[133].

C'est dans sa jeunesse, en Occident, qu'Ibn Arabî se découvre une âme de poète que *Le Livre du voyage nocturne* - rédigé, rappelons-le, à Fès en 1198 - révèle au grand jour. C'est dire que sa vocation poétique est largement antérieure à sa rencontre avec la jeune Iranienne. Elle prend sa source dans une vision qu'Ibn Arabî décrit dans la longue et riche préface qui inaugure le *Recueil des connaissances divines* : « La raison qui m'a conduit à proférer de la poésie *(shi'r)* est que j'ai vu en songe un ange qui m'apportait un morceau de lumière blanche ; on eût dit qu'il provenait du soleil. "Qu'est-ce que cela?", demandai-je. "C'est la sourate *al-shu'arâ* ('Les poètes')", me fut-il répondu. Je l'avalai et je sentis un cheveu *(sha'ra)* qui remontait de ma poitrine à ma gorge, puis à ma bouche. C'était un animal avec une tête, une langue, des yeux et des lèvres. Il s'étendit jusqu'à ce que sa tête atteigne les deux horizons, celui d'Orient et celui d'Occident. Puis il se contracta et revint dans ma poitrine ; je sus alors que ma parole atteindrait l'Orient et l'Occident. Quand je revins à moi, je déclamai des vers qui ne procédaient d'aucune réflexion ni d'aucune intellection. Depuis lors cette inspiration n'a jamais cessé. »

Point n'est besoin d'être un arabisant chevronné pour constater que les termes clés qui ordonnent ce récit sont morphologiquement apparentés: celui de *shu'arâ,* «Les poètes », titre de la sourate coranique qu'Ibn Arabî absorbe, celui de *sha'ra,* le « cheveu

» qui procède de cette communion, et celui de *shi'r,* la « poésie » que cette vision engendre. Ce texte n'est toutefois intelligible que si on le recoupe avec divers passages des *Futûhât* où Ibn Arabî a recours à l'image du «cheveu» pour rendre compte du caractère subtil et imperceptible de la fonction du Sceau muhammadien[134], analogue sous ce rapport à la fonction proprement initiatrice qu'Ibn Arabî assigne à la poésie « sacrée ». De même que ses interventions dans la sphère de la sainteté empruntent des voies souterraines, de même est-ce par allusions et symboles que le Sceau doit s'exprimer afin que nul regard impie ne profane le secret message qu'il destine aux *awliyâ,* aux « saints » des « deux horizons ». Foncièrement ambivalent, le langage poétique offre, plus que toute autre forme de discours, les garanties indispensables d'inviolabilité : seules les âmes pures savent déchiffrer avec succès les énigmes et les symboles qui le nourrissent.

Du moins cette vision est-elle la preuve qu'entre inspiration divine et inspiration poétique il n'y a pas, aux yeux d'Ibn Arabî, d'incompatibilité absolue. Que des cent quatorze sourates du Livre, ce soit la vingt-sixième, celle qui s'intitule « Les poètes », qui donne naissance à son œuvre poétique ne laisse pas de suggérer, au surplus, que c'est le Coran même qui nourrit sa poésie.

Errances

La lecture du *Rûh al-quds* fait apparaître qu'Ibn Arabî, tant qu'il demeure en Occident, se meut essentiellement, en définitive, au sein de la communauté mystique andalouse et maghrébine. Il se tient résolument à l'écart de la vie politique, et, bien qu'il ait des contacts épisodiques avec des lettrés ou des oulémas, il réserve son enseignement à un cercle d'intimes, disciples ou condisciples soufis. Son investiture mystique à La Mecque comme « Sceau de la sainteté » le conduit à renoncer à cette espèce de marginalité. Le caractère universel de la fonction que, dorénavant, il assume de manière effective requiert qu'il étende son influence au-delà du milieu soufi *stricto sensu* et gagne, si possible, les souverains à sa cause.

C'est vraisemblablement dans cette perspective qu'il faut situer le rôle de «conseiller des princes » qu'il exerce en Orient auprès des Ayyûbides et des Seljûkides. Le soutien que lui ont accordé plusieurs de ces sultans, celui que de grandes dynasties, notamment les Ottomans, prodigueront à ses héritiers ont contribué en tous les cas à l'extraordinaire propagation de son enseignement à travers tout le monde musulman. Toutefois, si l'appui des princes est nécessaire, il n'est guère suffisant. Pour que le «dépôt sacré» parvienne aux spirituels des « deux horizons », Ibn Arabî doit également veiller à ce que d'autres après lui soient en mesure de le transmettre aux générations suivantes.

C'est vers le *bilâd al-rûm,* l'Anatolie, que se dirige le Shaykh en 1204 lorsqu'il quitte les lieux saints. Sans doute entreprend-il ce voyage à l'initiative de Majd al-Dîn Rûmî,

un haut dignitaire du royaume seljûkide auquel il s'est lié d'amitié à La Mecque. Après une étape à Bagdad puis à Mossoul, Ibn Arabî arrive à Konya en 1205. II ne réside guère plus que quelques mois dans l'antique Iconium, mais, six ans plus tard, il est en relation épistolaire avec le sultan Kay Kâwûs, qui a récemment succédé à son père sur le trône. Au souverain d'Anatolie - dont il se dit « le père » -, Ibn Arabî recommande, dans une épître brève mais fameuse[135], d'appliquer les principes qui, selon la *sharî'a,* la « Loi sacrée », doivent régir le statut des chrétiens en terre d'islam. Un discours à tout le moins conforme, par conséquent, à l'idéologie de celui qui, en des milliers de pages de son œuvre, ne cesse de prôner la plus stricte observance de la Loi.

En effet, s'il reconnaît la validité de toutes les confessions, et *a fortiori* de toute tradition monothéiste, Ibn Arabî n'entend pas moins œuvrer à la pérennité de l'islam qu'en ces jours sombres la chrétienté menace sur tous les fronts. En Andalus, la Reconquista - à l'ombre de laquelle il a grandi - porte, l'année même où il rédige cette épître, un coup fatal aux Almohades : le 16 juillet 1212, les souverains de Castille, de Navarre et d'Aragon unissent leur force - une fois n'est pas coutume - et écrasent les musulmans à Las Navas de Tolosa. Au Proche-Orient, la troisième croisade a laissé aux Francs, outre la principauté d'Antioche et le comté de Tripoli, la bande côtière qui s'étend de Tyr à Jaffa. La quatrième croisade, à l'appel d'innocent III, ne tarde pas à lui succéder. Elle ne cause guère, il est vrai, de dommages aux Sarrasins : ce sont des chrétiens que les *milites Christi* massacrent à Constantinople en avril 1204, consommant dans un bain de sang la rupture de l'unité chrétienne.

Le sultanat d'Iconium est d'ailleurs directement concerné par cette tragédie qui voit l'éclatement de l'empire chrétien d'Orient en trois royaumes : celui des Grecs à Nicée, des Comnènes à Trébizonde et des Francs à Constantinople. La division qui règne dans les rangs de l'ennemi est, à certains égards, une aubaine pour les Seljûkides, qui sauront en tirer profit. Maîtres d'une région depuis peu sous contrôle musulman et où les chrétiens restent majoritaires, elle les contraint aussi à une plus grande vigilance ; du moins est-ce le sentiment d'Ibn Arabî.

Au terme d'une longue période d'errances à travers l'Égypte, l'Irak, la Palestine et le Hijâz, Ibn Arabî retourne en 1216 en Anatolie pour y demeurer plusieurs années. Le récent décès de Majd al-Dîn Rûmî est vraisemblablement à l'origine de ce séjour prolongé en Asie Mineure. En effet, selon diverses sources arabes et persanes, le Shaykh épousa la veuve de Majd al-Dîn et prit en charge l'éducation de son jeune fils Muhammad, qui portera plus tard le nom de Sadr al-Dîn Qûnawî (m. 1274). Un certificat de lecture[136] du *Livre des théophanies (Kitâb al-tajalliyât)* date de 1230, donc du vivant d'Ibn Arabî, où Sadr al-Dîn est désigné comme son beau-fils[137] confirme l'hypothèse de ce mariage, qui n'est sans doute pas le premier contracté par le Shaykh al-akbar. Deux autres épouses, en tous les cas, sont mentionnées dans ses écrits, dont l'une est la mère de son fils Imâd al-Dîn, auquel il lègue la première copie des *Futûhât.*

Les héritiers du Maître

C'est son fils spirituel, Sadr al-Dîn Qûnawî, qui héritera, quelques années plus tard, du manuscrit de la seconde rédaction. Initié à la tradition mystique arabe par son père adoptif et à celle d'Iran par Awhad al-Dîn Kirmânî - un soufi à qui Ibn Arabî avait confié le soin de parfaire son éducation -, Qûnawî était on ne peut mieux placé pour propager l'enseignement d'Ibn Arabî dans Faire iranienne. Fortement influencé par la philosophie avicennienne, rompu à la dialectique du *kalâm,* la théologie spéculative, il use volontiers - contrairement à Ibn Arabî - du vocabulaire et des concepts de la *falsafa,* la philosophie.

Aussi bien, entre l'auteur des *Futûhât* et celui du *Miftâh al-ghayb (La Clé du monde caché)* - l'œuvre majeure de Qûnawî -, les différences d'accent sont considérables.
L'œuvre d'Ibn Arabî se veut avant tout *témoignage* ; son enseignement doctrinal est donc étroitement solidaire de l'expérience spirituelle, la sienne ou celle des maîtres qu'il a connus, et sa démarche, parce qu'elle défie toute logique rationnelle, est souvent déconcertante. Qûnawî - qui, soulignons-le, fut en correspondance avec le grand philosophe persan Nâsir al-Dîn Tûsî - s'efforce, quant à lui, d'exposer une doctrine. Son discours est précis, ordonné, servi par une logique rigoureuse.

Deux de ses disciples imitent son exemple : Jandî (m. 1291), qui compose un commentaire des *Fusûs,* et Sa'd al-Dîn Farghânî (m. 1300), dont le commentaire du *Nazm al-sulûk* (le grand poème mystique d'Ibn al-Fârid) donne en introduction un exposé méthodique de la doctrine métaphysique d'Ibn Arabî. Qâshânî (m. 1329) puis Qaysarî, tous deux auteurs, eux aussi, d'un commentaire des *Fusûs,* sont, au XIV^{e} siècle, les principaux relais de cette lignée « iranienne » de l'école d'Ibn Arabî dont Qûnawî est l'initiateur. Remarquons que tous ces auteurs ont en commun de concentrer leur réflexion sur les *Fusûs,* le plus « abstrait » des écrits d'Ibn Arabî, et d'associer étroitement, par ailleurs, le *kalâm* et la *falsafa* à leur argumentation. Sans doute n'ont-ils pas pour autant dénaturé la doctrine d'Ibn Arabî. Mais, à vouloir ordonner sa pensée, ils l'ont schématisée et du même coup appauvrie. L'enseignement d'Ibn Arabî devint par leur intermédiaire plus accessible mais également plus vulnérable aux critiques des *ulamâ al-zâhir,* les « savants du dehors », autrement dit les exotéristes. Reste que leurs écrits ont profondément influencé tout le développement ultérieur de la pensée mystique et philosophique en Iran, y compris au sein de la gnose chiite. Les travaux de Corbin dans ce domaine ont révélé combien l'œuvre de Haydar Amolî (m. 1385) ou celle de Mollâ Sadrâ (m. 1640) étaient redevables à l'enseignement akbarien.

L'influence d'Ibn Arabî dans le continent indo-iranien a largement débordé le cadre de ce courant « intellectuel », dont nous n'avons cité que les plus éminents représentants. Toute une tradition poétique, de langue vernaculaire et d'inspiration akbarienne, destinée à se propager au fil des siècles, voit également le jour en Iran à la

fin du XIII[e] siècle.

Très populaire, ce genre littéraire - dont la célèbre *Roseraie du mystère* de Shabistarî est tout à fait représentative - a été l'un des principaux vecteurs de vulgarisation de l'enseignement d'Ibn Arabî dans les régions les plus reculées du monde musulman. Fakhr al-Dîn Irâqî (m. 1289), autre disciple de Qûnawî, est l'un des premiers représentants de ce mouvement. Ses poèmes, en particulier ceux qui figurent dans ses *Lamaât,* ont inspiré des générations de soufis dans le monde turco-persan. Son influence est notamment manifeste chez Jâmî (m. 1492) ; auteur d'un grand nombre d'ouvrages sur la mystique, parmi lesquels un commentaire des *Lama'ât* et un autre des *Fusûs,* ce shaykh de Herât fut l'un des principaux maillons de la transmission de l'héritage akbarien au XVe siècle. A cette époque, le soufisme en Inde est déjà profondément imprégné des idées maîtresses de la doctrine d'Ibn Arabî, au point que, selon Anne-Marie Schimmel, « le nombre de commentaires des *Fusûs* et d'ouvrages explicitant la théorie du Grand Maître se comptent par milliers[138] ».

Le séjour prolongé d'Ibn Arabî en Anatolie revêt donc une importance considérable eu égard à ses répercussions sur le devenir de son enseignement. On n'aura garde d'oublier cependant que ses voyages répétés au Caire, à Damas, Bagdad, Mossoul, Alep, ont également contribué à la diffusion, de son vivant, de sa doctrine dans le monde arabe.

Ismâ'îl Ibn Sawdakîn, qui rencontre le Shaykh au Caire en 1207, compte parmi ses plus proches disciples. Ses écrits, peu nombreux, sont, pour l'essentiel, la transcription fidèle - et donc fort précieuse - de commentaires oraux d'Ibn Arabî : plutôt que de gloser son maître, celui-là a préféré n'être que son humble scribe.

Afîf al-Dîn Tilimsânî, originaire, comme son nom l'indique, de la région de Tlemcen, rencontre Ibn Arabî à Damas en 1237, après avoir fréquenté Qûnawî en Anatolie. Auteur d'un *dîwân* célèbre et d'un commentaire des *Fusûs* moins connu, Tilimsânî serait, selon les docteurs de la Loi, le « plus pernicieux » (le mot est d'Ibn Taymiyya) des disciples d'Ibn Arabî. A l'influence de ce dernier s'ajoute, il est vrai, celle d'un autre « hérétique », dont Tilimsânî devint le disciple et le gendre : Ibn Sab'în (m. 1270). Natif de Murcie, le célèbre auteur du *Budd al-ârif (Ce qu'adore le gnostique)* est bien connu des historiens de l'Europe médiévale pour avoir été le correspondant de l'empereur Frédéric II, auquel il adresse ses fameuses *Réponses siciliennes*. Mais pour Ibn Taymiyya et ses émules, Ibn Sab'în n'est que le dangereux protagoniste de la *wahda mutlaqa,* l'« unicité absolue», une doctrine qui, à la différence de l'« unicité de l'être » d'Ibn Arabî, affirme avec force que l'univers est pure illusion sous tous les rapports.

Initié à l'enseignement du Shaykh au Yémen, Abd al-Karîm Jîlî (m. 1408) est certainement l'un des interprètes les plus originaux de la doctrine akbarienne. L'auteur de *L'Homme parfait (al-Insân al-kâmil)* ne craint pas en effet de se démarquer, sur certains points, d'Ibn Arabî; du moins a-t-il en commun avec lui d'associer son

enseignement doctrinal à sa propre expérience spirituelle. Moins audacieux, mais plus méthodique, Nâbulusî rédige de nombreux traités en vue de clarifier et de défendre la doctrine d'Ibn Arabî, d'où le ton souvent apologétique de ses ouvrages.

C'est finalement à l'occident du monde musulman, en Algérie, au XIX^{e} siècle, que resurgit dans toute sa plénitude la tradition akbarienne en la personne de l'Émir Abd el-Kader. Ce fameux adversaire de la France, que l'Algérie indépendante a érigé en héros national, fut aussi en effet un grand maître « akbarî », ainsi qu'en témoigne son *Livre des haltes*, longtemps méconnu en Occident[139].

En marge de cette littérature savante, que sa technicité réserve à des lecteurs relativement peu nombreux, s'est très tôt développée la production d'ouvrages plus accessibles qui ont diffusé l'enseignement d'Ibn Arabî bien au-delà du cercle des *litterati*. L'œuvre de Sha'rânî (m. 1565), qui paraphrase Ibn Arabî plutôt qu'il ne le commente, a joué à cet égard un rôle capital : nombre d'auteurs tardifs de langue arabe qui invoquent la doctrine du Shaykh al-akbar n'en ont en fait qu'une connaissance de seconde main puisée chez cet Egyptien prolifique. Encore faudrait-il prendre en compte aussi, pour être exhaustif, les multiples écrivains qui, contrairement à ceux que nous venons d'évoquer, ne se réclament pas ouvertement d'Ibn Arabî et parfois même récusent ses thèses, mais dont les œuvres, en vers ou en prose, sont tributaires de sa pensée et en véhiculent, volontairement ou non, les notions majeures et le lexique.

Ibn Arabî est âgé de trente-huit années lunaires quand il arrive à La Mecque ; il en a approximativement cinquante- huit quand, vers 1221, il ensevelit Habashî à Malatya, où naît vers la même époque son second fils, Sa'd al-Dîn. Sur le plan littéraire, cette longue et ultime période de pérégrinations aura été particulièrement féconde. Sur les chemins où l'a conduit son destin, Ibn Arabî a composé une multitude d'ouvrages. Parmi ces écrits, dont beaucoup sont de courts traités de quelques folios, deux méritent une mention particulière : *Le Livre des théophanies (K. al-tajalliyât),* dont les cent neuf chapitres font surgir la signification ésotérique des versets de la deuxième sourate du Coran, et *Les Révélations de Mossoul (al-Tanazzulât al-mawsuliyya),* où il donne une interprétation mystique des prières rituelles et de leurs gestuelles.

Les innombrables certificats de lecture délivrés par le Shaykh au cours de ces vingt ans attestent par ailleurs que son enseignement oral s'est intensifié. L'examen de ces précieux documents révèle en effet l'accroissement du nombre de ses disciples ou, plus exactement, l'émergence d'un groupe de « sympathisants ». Originaires pour la plupart du lieu où se tient la séance de lecture, ces nouveaux venus n'appartiennent pas nécessairement au milieu soufi. On observe au surplus que l'importance numérique de l'auditoire varie selon la tonalité de l'ouvrage étudié. Ce sont, on le comprendra aisément, les écrits les plus « neutres » sur le plan doctrinal qui, à l'exemple du *Rûh al-quds,* réunissent le plus grand nombre d'auditeurs ; à l'inverse, la lecture de traités plus hermétiques, tels que le *Tâj al-rasâ'il,* fait l'objet de séances réservées à un petit cercle

d'initiés. Pour désireux qu'il soit d'ouvrir son enseignement à un public plus large, Ibn Arabî n'en est pas moins conscient de la nécessité d'observer, dans certains domaines, la discipline de l'arcane.

D'autant que bien des événements viennent confirmer l'inéluctable dislocation du *dâr al-islâm* : tandis que le régime ayyûbide s'enlise dans des luttes fratricides, la cinquième croisade s'organise. Partis pour libérer le Saint-Sépulcre, les croisés assiègent Damiette en février 1218. Le sultan Kâmil, qui est alors à la tête de la confédération ayyûbide, ne craint pas de proposer à ses adversaires Jérusalem, Ascalon, Tibériade… bref, toutes les prestigieuses conquêtes de son oncle Saladin, en échange de leur désistement. Mais Pélage, le prélat du pape, se montre inflexible et, le 6 novembre 1219, Damiette tombe entre ses mains. Saura-t-on jamais ce que ressentit alors saint François d'Assise, qui, selon diverses chroniques chrétiennes médiévales, était présent à ce moment-là ? On peut au moins être sûr que le Poverello avait une tout autre conception de la mission de la « chevalerie chrétienne » (voir encadré).

Comment saint François convertit
à la foi le sultan de Babylone

Saint François, poussé par le zèle de la foi du Christ et le désir du martyre, passa une fois outre mer avec douze de ses très saints compagnons, pour se rendre tout droit près du Sultan de Babylone. Et ils arrivèrent dans un pays des Sarrasins, où les passages étaient gardés par des hommes si cruels qu'aucun des chrétiens qui y passaient ne pouvait échapper à la mort ; comme il plut à Dieu, ils ne furent pas tués, mais pris, battus et chargés de liens, puis menés devant le Sultan. Et en sa présence, saint François, instruit par l'Esprit-Saint, prêcha si divinement la foi du Christ que pour la prouver il voulait même entrer dans le feu. Aussi le Sultan commença-t-il à avoir une grande dévotion pour lui, tant pour la constance de sa foi que pour le mépris du monde qu'il voyait en lui, - car bien que très pauvre il ne voulait accepter aucun présent, - et pour la ferveur encore qu'il lui voyait pour le martyre. Dès lors le Sultan l'écouta volontiers, le pria de revenir souvent le voir, et lui accorda libéralement à lui et à ses compagnons de pouvoir prêcher partout où il leur plairait.

Les Fioretti de saint François
(trad. A. Masscron), Paris, Éd. du Seuil,
coll. « Points Sagesses », 1994, p. 101-102

12

« Profitez de mon existence ! »

« Allez en Syrie, a recommandé le Prophète, car c'est le plus pur des pays de Dieu et c'est l'élite de Ses créatures qui y habite. » Partiellement occupé par les Francs, menacé par les Turcs, le *bilâd al-shâm,* le « pays de Syrie », suscite en tous les cas bien des convoitises. Damas, en particulier, est l'enjeu et la victime des rivalités entre princes ayyûbides qui tentent tour à tour de s'en emparer. C'est malgré tout la Syrie - plutôt que l'Égypte, par exemple, où émigre la majorité des Maghrébins - qu'Ibn Arabî choisit pour seconde patrie. Sans doute n'ignore-t-il pas les nombreux propos attribués au Prophète qui vantent les mérites de cette contrée. Il n'est pas exclu cependant que des considérations plus pragmatiques aient également pesé sur sa décision. Le Shaykh s'est en effet acquis la sympathie de puissants personnages au cours des nombreux séjours qu'il a effectués à Damas tout au long des années précédentes. Une prestigieuse famille, celle des Banû Zakî, qui depuis des générations occupe de père en fils la charge de cadi, s'engage même à lui donner un toit et à subvenir à ses besoins.
Encore ne s'agit-il pas là d'un cas isolé. L'examen des sources internes et externes de sa biographie fait apparaître qu'Ibn Arabî entretint des relations amicales avec les plus éminents docteurs de la Loi syriens, dont certains lui versaient quotidiennement des aumônes.

Quoi qu'il en soit, c'est à Damas qu'Ibn Arabî se fixe à partir de 1223 ; âgé d'une soixantaine d'années, le temps est venu pour lui de mettre un terme à son pèlerinage terrestre. Surnommée « le Sanctuaire des prophètes » - quelque soixante- dix mille d'entre eux y reposeraient, selon les traditions locales -, Damas détient un statut particulier dans la topographie eschatologique de l'islam : c'est cette ville qui, à la fin des siècles, accueillera le Fils de Marie revenu sur terre pour accomplir le cycle du royaume. Pour l'heure, la « fiancée des cités » offre asile au Shaykh, qui, au terme d'une vie mouvementée, y jouit d'une vieillesse paisible mais studieuse.

« Profitez de mon existence avant que je ne m'en aille », déclare un jour le Shaykh à ses compagnons[140]. Le temps presse. Ibn Arabî le sait, et les années qu'il lui reste à vivre, il les consacre à l'écriture et à ses disciples. A peine achève-t-il la première rédaction des *Futûhât* qu'il entame, en 1234, la seconde ; il poursuit, parallèlement, la rédaction de sa somme poétique, le *Recueil des connaissances divines (Dîwân al-Ma'ârif).* En sus de ces œuvres proprement gigantesques, il rédige de nombreux

ouvrages - vingt-cinq selon l'estimation d'Osman Yahia[141] -, parmi lesquels les *Fusûs*. Du contenu de cet ouvrage, qui, on l'a vu, cristallisera les polémiques, peu de disciples ont eu connaissance du vivant du Maître.

Prudent, sinon méfiant, Ibn Arabî s'entoure de grandes précautions pour divulguer son enseignement ésotérique. Aussi des écrits tels que les *Fusûs* ou le *Anqâ al-mughrib* - sans parler de ceux qui traitent de la science des lettres - font-ils l'objet de séances de lecture à huis clos auxquelles assistent rarement plus de deux ou trois disciples. Eût-il agi autrement qu'Ibn Arabî aurait probablement connu le même sort que son contemporain le shaykh al-Harrâlî, lequel, accusé d'hérésie, fut expulsé de Damas en 1235.

N'oublions pas que la métropole syrienne est à cette époque le fer de lance du sunnisme en Orient. Les religieux - oulémas et soufis - ne craignent pas de dénoncer publiquement la politique des souverains ayyûbides, qu'ils accusent de pactiser avec l'ennemi. Discours enflammés sur le devoir du *jihâd* que certains traduisent en acte : ainsi le shaykh al-Yûnînî, que ses compatriotes surnommèrent « le Lion de Syrie », a-t-il à cœur de participer à tous les combats contre les Francs. Nul fanatisme, toutefois, chez ce fougueux combattant de la foi qui, sans la moindre hésitation, accepte d'héberger une chrétienne venue lui demander asile au nom de la Vierge Marie (voir encadré).

Le « Lion de Syrie » et la Vierge Marie

Il [le shaykh al-Yûnînî] était assis un jour dans sa zâwiya, quand une femme se présenta, conduisant une monture chargée de cuivres et de tissus. Elle l'attacha, vint à lui et le salua. Il lui demanda : « Qui es-tu ?
- Une chrétienne de Jubbat al-Qunaytra [au mont Liban].
- Qu'est-ce qui t'amène chez moi?
- J'ai vu Dame Marie en songe, elle m'a dit : "Va et mets-toi au service du shaykh Abd Allâh al-Yûnînî jusqu'à ta mort." Je lui ai dit : "Ô maîtresse, c'est un musulman !
-Et alors? Certes, c'est un musulman, mais son cœur est chrétien." » Le shaykh lui déclara : « Marie est la seule à me connaître ! » Le shaykh lui attribua un logis dans sa zâwiya et elle resta à son service pendant huit mois, puis tomba malade. Le shaykh lui demanda : « Que désires-tu ? - Je veux mourir dans la religion de Marie. » Le shaykh ordonna qu'on fît venir un prêtre [...] et elle mourut chez le prêtre.

Abu Shâma, *Tarâjim*, année 617

La Lettre et la Loi

On ne s'étonnera guère que, dans un tel climat, la rétrocession de Jérusalem en 1229 ait suscité une vive émotion. Il est vraisemblable qu'Ibn Arabî joignit sa voix à celle des protestataires damascènes qui dénoncèrent le traité de Jaffa conclu entre le sultan Kâmil et l'empereur Frédéric II. Qu'un souverain musulman fasse don à l'ennemi de la troisième ville sainte de l'islam, voilà qui ne pouvait que susciter l'indignation du Shaykh. Un passage des *Futûhât* où, se fondant sur divers textes scripturaires, il déclare de la façon la plus catégorique qu'il est illicite de se rendre à Jérusalem ou d'y résider tant que la ville est sous contrôle ennemi ne laisse subsister aucun doute à ce sujet[142]. Preuve, si besoin en était, que l'œcuménisme d'Ibn Arabî est strictement subordonné au respect de la Loi, laquelle prescrit dans certains cas l'indulgence et la générosité, dans d'autres - notamment quand il s'agit de préserver l'intégrité territoriale du *dâr al-islâm* - la fermeté et la rigueur. Dieu seul est un arbitre infaillible et il n'est de jugement équitable que le Sien.

Aussi bien le Shaykh invite-t-il son lecteur à se conformer rigoureusement et en toute circonstance à ce qu'édicte la Loi divine, à l'exclusion de toute autre considération personnelle[143]. « Celui qui s'en tient aux prescriptions de son Seigneur, celui-là est le "héros"[144] » ; « Le "héros" [rappelons que ce terme désigne chez Ibn Arabî l'élite spirituelle] est celui qui est entre les mains de la science canonique comme le cadavre entre les mains du laveur des morts[145] » ; « L'homme heureux est celui qui se conforme aux prescriptions divines et ne les transgresse pas[146] » Et l'auteur des *Futûhât* de s'insurger contre l'antinomisme des bâtinites, ceux qui, prétendant en connaître le sens caché, se déclarent exemptés de l'observance de la Loi. Ce sont, dit-il, « les plus ignorants des hommes quant aux vérités subtiles[147] ». Autant de déclarations qui tranchent singulièrement, on en conviendra, avec la permissivité *(ibâha)* que ses détracteurs imputent à Ibn Arabî. Certains orientalistes ont, il est vrai, accrédité cette thèse en présentant les soufis en général, et Ibn Arabî en particulier, comme les hors-la-loi, *stricto sensu,* de l'islam : de purs théosophes parvenus à la béatitude pour s'être affranchis du lourd carcan de la Loi coranique. Une interprétation qui, s'agissant d'Ibn Arabî, ne résiste pas à une lecture un tant soit peu attentive de son œuvre.

« La Loi révélée est identique à la réalité essentielle [...] la Loi *est* la réalité essentielle[148]. » C'est peu de dire qu'il n'y a pas chez le *Doctor Maximus* d'antagonisme entre *sharî'a* et *haqîqa,* entre la Loi sacrée et les vérités éternelles dont elle est le signe et le vecteur. Tout son enseignement tend à démontrer, nous l'avons vu, que l'homme ne parvient à restaurer son théomorphisme originel qu'en assumant pleinement sa

servitude ontologique. C'est donc en se soumettant corps et âme à cette Loi qui dit à chaque instant sa servitude que, déchu « au plus bas des bas » (Cor. 95:5), il sera reconduit à sa dignité primordiale « dans la plus parfaite stature » (Cor. 95:4). « La Loi tout entière constitue les états spirituels des *malâmiyya*[149]. » On ne saurait signifier plus clairement que la plus haute sainteté, celle-là même qu'Ibn Arabî assigne aux « gens du blâme », n'est rien d'autre que l'obéissance aux commandements divins. Une obéissance littéralement *aveugle* - celle même de nos « exemplaires éternels ».

L'orthopraxie prônée et pratiquée par Ibn Arabî n'est certes pas étrangère à la respectueuse considération que lui témoignèrent, de son vivant, les oulémas syriens. Ibn Hajar Asqalânî (m. 1449) n'a pas tout à fait tort cependant quand il attribue leur bienveillance à une méconnaissance de sa doctrine. Gageons qu'ils se fussent montrés beaucoup moins compréhensifs s'ils avaient eu connaissance de ses thèses en matière de «jurisprudence» *(fiqh)*. Un problème capital, puisqu'il ne concerne pas les seuls mystiques mais la communauté musulmane tout entière. C'est, d'une certaine façon, l'ordre social qui est en cause et l'on peut se demander si ce n'est pas là en fin de compte le véritable motif du procès que, depuis sept siècles, on intente à Ibn Arabî.

Le Coran puis, en second lieu, le *hadîth* sont les deux sources scripturaires de la jurisprudence islamique. Le « mode de lecture » du Livre sacré joue par conséquent un rôle fondamental dans l'interprétation de la Loi et, partant, dans sa mise en application. Nous avons eu l'occasion de voir dans un chapitre précédent qu'Ibn Arabî attache une importance primordiale à la *forme* du discours divin. « Ce n'est pas en vain, déclare-t-il, que Dieu écarte un mot pour lui en préférer un autre[150]. » L'occurrence - mais aussi l'absence ou la répétition - d'un mot, fût-ce une simple particule, ne saurait être fortuite lorsque c'est l'Éternel qui s'exprime. Incréée, la Parole divine n'est pas le support de la Vérité, elle *est* la Vérité, le signifiant *et* le signifié. Le sens caché *(bâtin)* n'est pas à chercher ailleurs par conséquent que dans le sens apparent *(zâhir)*. Lecture littérale, dira-t-on. Certes, mais non point univoque : plus elle adhère au texte sacré, plus l'exégèse est féconde en interprétations, à condition de ne rien exclure de ce qu'inclut la grammaire divine. Ainsi, les thèses les plus audacieuses de la doctrine d'Ibn Arabî, celles notamment de l'apocatastase et de l'universalité de la foi, jaillissent de cette rigoureuse fidélité à la Lettre.

Une interprétation résolument littéraliste, qui oriente également la réflexion juridique d'Ibn Arabî : « Toute chose sur laquelle la Loi garde le silence n'a pas d'autre statut légal que la licéité originelle[151]. » Dieu n'est pas étourdi et Ses silences ne sont pas des omissions. Il n'appartient pas à l'homme, en conséquence, de combler les « vides » de la Révélation. Ce qui est dénoncé ici à mots couverts, c'est la tendance des juristes à alourdir inconsidérément les contraintes qui pèsent sur le fidèle, quand leur rôle serait de lui faciliter au maximum l'observance des commandements divins. Dans la même optique, Ibn Arabî condamne les querelles partisanes des docteurs de la Loi qui interdisent au croyant d'adopter un allégement légal quand il est préconisé par une

autre école que la leur[152]. Pas plus qu'il ne doit suppléer aux « lacunes » de la Loi divine, le juriste n'a à pallier ses « ambiguïtés » ; dès lors qu'elle laisse le champ libre à plusieurs solutions, aucune, et certainement pas la plus légère, n'est à écarter : « Dieu n'impose à une âme que ce qu'elle peut supporter » (Cor. 2:286) ; stricte, la Loi divine n'est pas rigide.

Ce souci d'alléger le poids de l'obligation légale transparaît, au vrai, tout au long des volumineux chapitres des *Futûhât* qu'Ibn Arabî a consacrés aux questions juridiques.
En aucun cas, il ne doit être assimilé à une quelconque forme de laxisme : Ibn Arabî, on ne le dira jamais assez, ne tolère aucune transgression de la Loi. Et si, à ceux qui se veulent les interprètes de la Loi auprès de la « masse des croyants », il recommande la plus grande mansuétude, pour lui-même et pour ceux qui prétendent marcher dans ses pas Ibn Arabî n'admet aucun recours aux solutions de facilité, fussent-elles licites[153].

Miséricorde envers les autres, implacable rigueur envers soi-même : tels sont, en définitive, les deux pôles de l'éthique akbarienne. N'en soyons pas surpris: suprême héritier de celui qui fut envoyé « vers tous les hommes » (Cor. 34:28) « comme une miséricorde pour les mondes » (Cor. 21:107), c'est un message d'universelle miséricorde que le Sceau de la sainteté muhammadienne a pour vocation de délivrer aux hommes. En tant qu'il a été « suscité » pour préserver le « dépôt sacré », son rôle est aussi de rappeler aux spirituels des «deux horizons» que l'Homme Parfait est celui que son adhérence la plus absolue à la Loi et à la Lettre a reconduit à son origine, lorsque, présent à Dieu, il était absent à lui-même.

Jugements sur Ibn Arabî

Les orientalistes

Louis Massignon (Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane) :

« Ibn Arabî, par des concessions décisives et irrémédiables, livre la théologie mystique musulmane au monisme syncrétique des qarmates. Ce ne sont pas seulement les âmes, c'est même toute la création qu'il se représente comme émanant de Dieu suivant une évolution cosmogonique en cinq temps [...] et quant à l'union mystique, c'est par un mouvement inverse, d'involution idéale en cinq temps, que, totalisant la création entière dans notre pensée, "nous redevenons Dieu".

« Cet éclectisme syncrétiste les [Ibn Arabî et "certains pseudomystiques"] prive d'apercevoir la différenciation transformante, irréparable, qui s'opère graduellement, en cours de route, entre ceux qui se prosternent le long de la "Via crucis" et ceux qui s'étendent sous le char de Jaggemauth. »

Henri Corbin (L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî) :

«[...] un génie spirituel qui fut non seulement un des plus grands maîtres du soufisme en Islam mais aussi un des plus grands mystiques de tous les temps. [...] Devant un génie de la complexité d'Ibn Arabî, radicalement étranger à la religion de la lettre et du dogme comme aux schématisations que celle-ci facilite, on a parfois prononcé le mot de "syncrétisme". C'est l'explication sournoise et paresseuse de l'esprit dogmatique s'alarmant devant les démarches d'une pensée qui n'obéit qu'aux impératifs de sa norme intérieure, laquelle, pour être personnelle, n'en est pas moins rigoureuse. Se contenter d'une pareille explication, c'est avouer son propre échec, sa propre impuissance à seulement pressentir cette norme irréductible à tout magistère ou tout conformisme collectif. »

Les auteurs musulmans

Ibn Taymiyya (m. 1328) *(Lettre au shaykh Manbijî) :*

«J'étais d'abord de ceux qui ont bonne opinion d'Ibn Arabî et le respectent en raison des choses profitables que j'avais lues dans ses livres, par exemple ce qu'il dit en beaucoup de passages des *Futûhât,* du *Kunh,* du *[Amr] al-muhkam al-marbut,* de la *Durrat al-Fâkhira,* des *Mawâqi'al-nujûm,* etc. Je n'avais pas encore perçu son véritable

but et je n'avais pas lu les *Fusûs* et d'autres écrits semblables [...]. Quand la chose est devenue claire, j'ai su quel était mon devoir. »

Ibn Khaldûn (m. 1382) *(fatwâ* en réponse à une question sur les *Fusûs al-hikam) :*

« Quant au statut légal des livres qui contiennent ces croyances pernicieuses et des copies qui en sont répandues chez les gens, tels que les *Fusûs* et les *Futûhât* d'Ibn Arabî [...] [suit une liste d'autres titres d'auteurs divers], la règle au sujet de ces ouvrages et de leurs pareils est qu'on doit les détruire où qu'ils se trouvent soit en les brûlant, soit en effaçant par l'eau toute trace d'écriture. Et cela en raison du profit général qui résulte de l'oblitération des croyances pernicieuses et de leur disparition de crainte qu'elles n'égarent ceux qui lisent ces livres. »

Al-Ahdal (m. 1451) *(Kashf al-ghitâ) :*

« Les thèses de cet Ibn Arabî et de ses semblables sont une mécréance évidente. Lui et ses disciples sont parmi les pires mécréants, hérétiques et débauchés [...]. Leur mécréance étant avérée, quiconque agrée leur doctrine, l'approuve et affirme - comme ils le prétendent - qu'elle ne s'écarte pas de la religion est un mécréant et un apostat. »

Émir Abd el-Kader *(Kitâb al-mawâqif) :*

«C'est par le Shaykh al-akbar qu'a été scellée la sainteté qui s'identifie à l'héritage muhammadien. En effet, il faisait partie des "esseulés" *(afrâd)* à qui appartient le degré de la prophétie libre et générale [non légiférante] et y joignait la possession de l'héritage muhammadien, par lui scellé. »

Chronologie

1163
Début de la construction de Notre-Dame de Paris.

1165
Naissance d'Ibn Arabî à Murcie.

1167
Naissance de Gengis Khân.

1172
La famille d'Ibn Arabî s'installe à Séville.

1180
Début du règne de Philippe Auguste.

1182
Naissance de saint François d'Assise.

1187
Saladin conquiert Jérusalem.

1190
Vision de tous les prophètes à Cordoue.
Mort de Chrétien de Troyes : fondation de l'ordre des Chevaliers teutoniques.

1193
Ibn Arabî franchit le Détroit pour la première fois et se rend à Tunis.
Mort de Saladin.

1194
Retour à Séville ; mort de son père et rédaction du *Livre des contemplations.*
Naissance de Frédéric II.

1195
Ibn Arabî emmène ses deux sœurs à Fès puis revient à Séville.
Victoire des Almohades à Alarcos.

1196
Deuxième séjour à Fès.

1198
Rédaction du *Livre du voyage nocturne* en mars ; assiste en décembre aux funérailles d'Averroès à Cordoue.
Innocent III élu pape.

1199
Rédaction de *Livre des couchants des étoiles à Almeria.*
Mort de Richard Cœur de Lion.

1200
Ibn Arabî quitte définitivement l'Andalus.

1201
Dernier séjour à Tunis, d'où il part pour l'Orient.

1202
Arrivée à La Mecque ; rencontre avec le *fatâ* ; début de la rédaction des *Futûhât.*

1204
Ibn Arabî quitte La Mecque pour une longue errance à travers l'Orient.
Quatrième croisade; sac de Constantinople.

1212
Épître au sultan d'Anatolie.
Défaite almohade à Las Navas de Tolosa.

1214
Rédaction du *Tarjumân al-ashwâq*.

1215
Gengis Khân maître de Pékin ; Frédéric II empereur.

1216

Ibn Arabî s'installe pour plusieurs années en Anatolie.

1219
Cinquième croisade; les Francs prennent Damiette ; saint François d'Assise en Egypte.

1223
Installation définitive en Syrie.

1225
Naissance de saint Thomas d'Aquin.

1226
Début du règne de Saint- Louis ; mort de saint François.

1227
Mort de Gengis Khân ; excommunication de Frédéric II.

1229
Vision du Prophète qui lui remet le livre des *Fusûs*.
Le sultan Kâmil rétrocède Jérusalem à Frédéric II.

1231
Fin de la première rédaction des *Futûhât*.

1233
Début de l'inquisition.

1236
Chute de Cordoue.

1238
Fin de la seconde rédaction des *Futûhât* le 3 novembre.

1240

Mort du Shaykh al-akbar le 8 novembre.

Orientation bibliographique

Études

Addas, Cl., *Ibn Arabî ou la Quête du Soufre Rouge,* Paris, Gallimard, 1989.

Asin Palacios, M., L'Islam christianisé. Etude sur le soufisme d'ibn Arabî, Paris, Guy Trédaniel, 1982.

Atlagh, R., « Paradoxes d'un mausolée », in *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java,* Paris, Autrement, 1996.

Austin, R. W. J., *Sufis of Andalusia,* Londres, 1971 ; version française de G. Leconte, *Les Soufis d'Andalousie,* Paris, Albin Michel, 1995 (3e éd.).

Chittick, W. C., *The Suf Path of Knowledge,* Albany, SUNY Press, 1989.

Chittick, W. C., Imaginai Worlds : Ibn al-Arabî and the Problem of Religious Diversity, Albany, SUNY Press, 1994.

Chodkiewicz, M., Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî, Paris, Gallimard, 1986.

Chodkiewicz, M., Un océan sans rivage. Ibn Arabî, le Livre et la Loi, Paris, Éd. du Seuil, 1992.

Chodkiewicz, M., et al., Les Illuminations de La Mecque. Textes choisis/The Meccan Illuminations. Selected Texts, Paris, Sindbad, 1988.

Corbin, H., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî* (1958), Paris, Flammarion, 1977 (2e éd.).

Izutsu, T., Unicité de l'existence et Création perpétuelle en mystique islamique, Paris, Les Deux Océans, 1980.

Izutsu, T., *Sufism and Taoism,* Tokyo, Iwanami Shoten, 1983. *Muhiddîn Ibn Arabî : A Commémorative Volume,* S. Hirtenstein et M. Tieman (eds), Shaftesbury, 1993.

Yahia, O., Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibn Arabî, Damas, IFEAD, 1964.

Traductions

Las Contemplaciones de los Misterios (K. Mashâhid al-asrâr al-qudsiyya), éd. du texte arabe et trad. espagnole par S. Hakîm et P. Beneito, Murcie, 1994.

Le Dévoilement des effets du voyage (K. al-isfâr an natâ'ij al-asfâr), trad. par D. Gril, Combas, Éd. de l'Éclat, 1994.

Les Illuminations de La Mecque (al-Futûhât al-Makkiyya), extraits traduits; chap. 167 : *L'Alchimie du bonheur parfait,* trad. par S. Ruspoli, Paris, Berg International, 1981 ; chap. 178 :

Le Traité de l'amour, trad. par M. Gloton, Paris, Albin Michel, 1986; chap. 367 : *Le Voyage spirituel,* trad. par M. Giannini, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 1995.

L'Interprète des désirs ardents (Tarjumân al-ashwâq), trad. anglaise complète de R. A. Nicholson, Londres, 1911 ; 1978 (2e éd.) ; trad. partielle en français par Sami-Ali, *Le Chant de l'ardent désir,* Paris, Sindbad, 1989.

Le Livre de l'arbre et des quatre oiseaux (Risâlat al-ittihâd al- kawnî), trad. par D. Grill, Paris, Les Deux Océans, 1984.

Le Livre de l'extinction dans la contemplation (K. al-fanâ f l- mushâhada), trad. par Michel Vâlsan, Paris, Les Éditions de l'Œuvre, 1984.

Le Livre d'enseignement par les formules indicatives des gens inspirés (K. al-i'lâm bi ishârât ahl al-ilhâm), trad. par Michel Vâlsan, Paris, Les Éditions de l'Œuvre, 1985.

La Niche des lumières (Mishkât al-anwâr), trad. par Muhammad Vâlsan, Paris, Les Éditions de l'Œuvre, 1983.

La Parure des abdâl (K. hilyat al-abdâl), trad. par Michel Vâlsan, Paris, Les Éditions de l'Œuvre, 1992.
La Sagesse des prophètes (Fusûs al-hikam), trad. partielle de
T. Burckardt, Paris, 1955; trad. anglaise de R. J. W. Austin,
The Bezels ofWisdom, New York, 1980.
La Vie merveilleuse de Dhû -I- Nûn al-Misrî (al-Kawkab al-durrî fi manâqib Dhi I- Nûn al-Misrî), trad. par R. Deladrière, Paris, Sindbad, 1988; Paris, Albin Michel, 1995 (2^{e} éd.).

RÉALISATION PAO ÉDITIONS DU SEUIL
IMPRIMERIE HÉRISSEY À ÉVREUX
DÉPÔT LÉGAL : NOVEMBRE 1996.
N° 25126 (74821)

---

[1] *Futûhât Makkiyya* (désormais *Fut.*), Le Caire, 1329 h., IV, p. 554.

[2] Zâhirisme : nom d'une école juridique qui ne reconnaît comme sources du droit que le texte littéral (zâhir) du Coran et des traditions prophétiques.

[3] *Mizân al-i'tidâl*, Beyrouth, 1963, vol. III, p. 660.

[4] *Wahhabisme* : fondé au XVIIIe siècle par Muhammad Ibn Abd al-Wahhâb, le wahhabisme est un mouvement fondamentaliste qui s'est donné pour but de « purifier» l'islam en éliminant notamment le soufisme et la vénération des saints. La dynastie régnante l'a imposé en Arabie Saoudite et s'emploie activement à le répandre dans le monde musulman.

[5] *Dîwân al-Ma'ârif*, ras. B. N. 2348, f° 36b.

[6] *Rûh al-quds*, Damas, 1970, p. 108.

[7] *Uqûd al-jamân*, in *Al-dirâsât al-islâmiyya*, vol. 26, 1991, n° 1-2, p. 246.

[8] *Fut.*, IV, p. 540.

[9] *Kirâb wasâ'il al-sâ'il*, M. Profitlich (éd.), Fribourg. 1973, p. 21.

[10] Selon un schéma traditionnel en théologie mystique, cette expression désigne le premier des trois degrés de la voie vers la perfection, celui qui conduit à la purification de l'âme. Les deux degrés suivants sont la « voie illuminative » et la « voie unitive ».

[11] Fut., II, p. 491; IV, p. 172.

[12] *Dîwân al-Ma'ârif*, f° 36b.

[13] *Fut.*, III, p. 141-144.

[14] *Fut.*, I, p. 263.

[15] *Fut.*, I, p. 362,367.

[16] *Fut.*, II, p. 562.

[17] *Fut.*, III, p. 341.

[18] *Fut.*, II, p. 49.

[19] *Fut.*, II, p. 548.

[20] *Fut.*, II, p. 18.

[21] *Al-Durrat al-Fâkhira*. trad. partielle par R. W. J. Austin, *Sufis of Andalusia*, Londres, 1971 : version française :

Les Soufis d'Andalousie,
Paris. Albin Michel, 1995. p. 90.

[22] *Fut*., I, p. 222.

[23] *Fut*., I, p. 196.

[24] *Dîwân al-Ma'ârif*, f° 36b.

[25] Le Rûh et la Durrat ont été partiellement traduits dans Les Soufis d'Andalousie.

[26] *Les Soufis d'Andalousie, op. cit.,n° 8, p. 80.*

[27] *Ibid.,* n° 12, p. 88.

[28] *Ibid.*. n° 55, p. 140.

[29] *Ibid.,* n° 20, p. 114.

[30] *Fut*., I, p. 242.

[31] *Fut*., II, p. 561.

[32] *Fut*., IV, p. 559.

[33] *Fut*., IV, p. 13.

[34] *Fut*., III, p. 35.

[35] *Rûh*, p. 80.

[36] *Fut*., I, p. 616.

[37] *Fut*., I, p. 186.

[38] Sur ce sujet, cf. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris, Gallimard, 1986, chap. IV.

[39] *Fut*., I, p. 710.

[40] *Fut*., II, p. 573.

[41] *Fut*., II, p. 49, cité in *Le Sceau des saints*, op. cit., p. 147.

[42] *Fut*., II, p. 9.

[43] *Fut*., II, p. 49, cité in *Le Sceau des saints*, op. cit., p. 147.

[44] *Fusûs*, Beyrouth, Afifî, 1980,I, p. 67.

[45] *Dîwân*, Bûlâq, 1855. p. 293.

[46] *Ibid*., p. 334.

[47] *Fusûs*, I, p. 110.

[48] *Les Soufis d'Andalousie*, op. cit.. n° 19. p. 113.

[49] *Fut*., I, p. 173 ; *K. al-Tajalliyât*, Téhéran, 1988, p. 454.

[50] *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, Paris, Flammarion 1977 (2e éd.); *Corps spirituel et Terre céleste*, Paris, Buchet-Chastel, 1979 (2e éd).

[51] *Fut*., III, p. 224.

[52] *Fut*., III, p. 247.

[53] *Fut*., III, p. 107.

[54] K. al-fanâ. Hayderabad (éd.), 1948, p. 2; trad. par M. Vâlsan, Le Livre de l'extinction, Paris, Les Éditions de l'Œuvre, 1984. p. 27-28.

[55] *Fut*., IV, p. 55.

[56] A ce sujet, voir Cl. Addas, *Ibn Arabî ou la Quête du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 152-153.

[57] *K. Mashâhid al-asrâr*, éd. du texte arabe et trad. espagnole par S. Hakîm et P. Beneito, Murcie, 1994, p. 58-59 du texte arabe.

[58] *Fut*., IV, p. 220.

[59] *Les Soufis d'Andalousie*, op. cit.. n° 3. p. 65-66.

[60] Cf. E. Sivan, *L'Islam et la Croisade*, Paris. Adrien Maisonneuve, 1968, p. 133.

[61] *Rûh*, p. 21,26.

[62] *Dîwân*, Bûlâq, 1855. p. 384.

[63] *Fut*., I, p. 47-51 ; notre traduction s'inspire largement d'un article inédit de Michel Vâlsan.

[64] A ce sujet, cf. M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabî, le Livre et la Loi*, Paris, Éd. du Seuil, 1992, p. 49, 106, 126, 128.

[65] Cf. *Le Sceau des saints*, op. cit, p. 164 sq.

[66] *Fut*., II, p. 450.

[67] Extrait des *Munâjât d'Ansârî*: voir l'article très éclairant de S. de Beaurecueil, « *Mémoire de l'homme ou mémoire de Dieu* », MIDEO. 22, 1994, p. 73-94.

[68] *Fusûs*, I, p. 103.

[69] *Mawâqi' al-nujûm*. Le Caire, 1965, p. 74, et *Fut*., III, p. 68.

[70] *Fut*., IV, p. 151.

[71] *Fut*., III, p. 419.

[72] *Fut*., III, p. 275, et II, p. 438.

[73] *Fusûs*. I. p. 101-103.

[74] *Fut*., II, p. 484.

[75] *Fut*., II, p. 371.

[76] *Fut*., II, p. 443.

[77] *Fut*., II, p. 426.

[78] A ce sujet, cf. *Fut*, I, p. 168 ; II, p. 484; III. p. 257.

[79] *Fut*., I, p. 90.

[80] *Fusûs*, I, p. 83.

[81] *Fut.*, II, p. 160.

[82] Cf. Émir Abd el-Kader, *Écrits spirituels*, trad. par M. Chodkiewicz, Paris, Éd. du Seuil, 1982, p. 122.

[83] *Fut.*, IV, p. 72.

[84] *Fut.*, III, p. 193.

[85] Cf. *Fut.*, II, p. 281 et 587.

[86] *Fut.*, III, p. 254.

[87] *Fut.*, III, p. 47.

[88] *Fut.*, III, p. 193.

[89] *Fut.*, IV, p. 312.

[90] *Fut.*, II, p. 54.

[91] *Fut.*, III, p. 429.

[92] *Fusûs*, I, p. 76.

[93] *Fut.*, II. p. 484.

[94] *Fut.*, III, p. 364.

[95] *Fut.*, I, p. 328.

[96] *Écrits spirituels*, op. cit., p. 117.

[97] *Fusûs*, I, p. 79, 80.

[98] *Fut.*, III, p. 317.

[99] *Fut.*, I, p. 323.

[100] *Fut.*, II, p. 331 ; voir aussi p. 123,310 et 399.

[101] *Fut*, I, p. 366 ; II, p. 390, 395 et 459.

[102] *Fut.*, III, p. 148.

[103] *Fut.*, III, p. 363.

[104] *Fut.*, III, p. 405.

[105] *Fusûs*, I, p. 101.

[106] *Fusûs*, I, p. 81.

[107] *Fut.*, IV, p. 320.

[108] *Fut.*, II, p. 677.

[109] *Fut.*, I, p. 289.

[110] *Fut.*, I, p. 91.

[111] *Fut*., IV, p. 30.

[112] *Fut*., II, p. 597.

[113] *Fut*, I, p. 597 ; III, p. 161; Fûsus, I, p.226.

[114] *Fusûs*, I, p. 121.

[115] *Fusûs*, I, p. 113.

[116] *Fut*., II, p. 661.

[117] *Fut*., II. p. 508.

[118] *Fut*., II, p. 654.

[119] *Kitâb al-abâdila*. Le Caire, 1969, p. 42.

[120] *Fut*., II, p. 299.

[121] *Fusûs*, I, p. 72.

[122] *Fut*., III, p. 353.

[123] *Tarjumân al-ashwâq*. Beyrouth. 1966, p. 43-44; trad. H. Corbin *L'Imagination créatrice*..., op. cit., p. 109.

[124] *Fusûs*, I, p. 196.

[125] A ce sujet, voir *Fut*., I, p. 405 ; IV, p. 106 ; et *Fusûs*, I, p. 108.

[126] D'origine néo-testamentaire (Ac 3,21), ce terme est utilisé pour désigner la doctrine selon laquelle toutes les créatures seront finalement rétablies dans un état de béatitude, ce qui exclut l'éternité du châtiment pour les damnés.

[127] *Fut*., II, p. 171.

[128] *Fut*., II, p. 673.

[129] *Fut*., II, p. 674 ; Ibn Arabî fait remarquer à ce sujet que le terme adhâb, qui désigne le châtiment, est construit à partir de la racine a dh b, qui, étymologiquement, signifie « être agréable ».

[130] *Fut*., II, p. 662.

[131] Cf. *supra*, p. 23, n. 1.

[132] *Le chant de l'ardent désir*, trad. par Sami-Ali, Paris, Sindbad, 1989.

[133] A ce sujet, voir Claude Addas, « *A propos du Dîwân al-Ma'ârif d'Ibn Arabî* », Studia islamica, Paris, 1995, n° 81, p. 187-195.

[134] *Fut*., I, p. 3, 106;III, p. 514.

[135] *Fut*., IV, p. 547.

[136] Le certificat (samâ' : « audition ») est une attestation figurant sur un manuscrit et signé de l'auteur de l'ouvrage. Elle établit qu'il a été lu à haute voix en sa présence et qu'il en a authentifié le texte. Elle mentionne généralement le lieu et la date de cette lecture, ainsi que le nom du lecteur et des autres auditeurs.

[137] *Tajalliyât*, Téhéran, 1988, p. 84.

[138] *Mystical Dimensions*, Chapel Hill, University of North California Press, 1975, p. 357.

[139] Voir la traduction partielle de M. Chodkiewicz in Ecrits spirituels, op. cit.

[140] *Fut*., I, p. 723.

[141] *Histoire et Classification de l'œuvre d'ibn Arabî*, Damas, 1964. I, p. 106-107.

[142] *Fut*., IV, p. 460.

[143] *Fut*., I, p. 242; IV, p. 13.

[144] *Fut*., I, p. 242.

[145] *Fut*., II, p. 233.

[146] *Fut*., IV, p. 28.

[147] *Fut*., III. p. 273 ; I, p. 334.

[148] *Fut*., II. p. 562-563.

[149] *Fut*., III, p. 36.

[150] *Fut*., IV, p. 67.

[151] *Fut*., II, p. 165.

[152] *Fut*., I, p. 392.

[153] *Fut*., I, p. 723.